

البارون كارادوفو

# الغزالي

نقلة إلى العربية  
عادل زعيمتر

راجعه

محمد عبد الغني حسن



الغَزَالِي



البازون كارادوقو

# الغزالي

نقله إلى العربية  
عادل زعيتر

ترجمته  
محمد عبد الغني حسن

دار النشر  
ميسى الباني بيجيني ويشكاه  
١٩٥٩



## مقدمة

بقلم الأستاذ أكرم زعيتر

أعزّزُ علىّ ، أعزّزُ علىّ أن أقدم هذا الكتاب بدلاً من أن يقدمه مترجمه شقيق وأستاذي عادل زعيتر ، وكان يعدّ العدة لدراسة مُفاضة عن الغزالي يقدم بها كتابه ، ففضى دون ذلك .

وإني لأذكّرُ يوماً ألمّ فيه بأخى مرضٍ وجيعٍ ، فاستدناي منه وقال : « إني في معترك المنايا ، وأراني أدنو من النهاية ، ولا آسى على شيء أساء على كوني أفضى ولم أنجز رسالتي <sup>(١)</sup> التي نذرتُ على نفسي أدائها ودونك وصيتي .. » وهنا تكلفتُ الجلد ، وأخذتُ أستبعدُ ما يساوره ، ولكنه مضى يؤكد أنه لا يستشعر خوفاً مما هو صائر إليه ، وإنما هي كتبٌ جاءت حصيلةً جهده هذا العام أعدّها إلى رحلة الشتاء المعتادة إلى القاهرة ، للإشراف على طبعها <sup>(٢)</sup> ، ثم قال : « وقد شرعتُ أترجم « مفكرو الإسلام » لكرادوفو ، وأودّ لو يُنسي الله في أجلي كي أتّمه ، فبادرُ بعد وفاتي إلى الاتصال بصديقنا الأستاذ محمد الحلبي - وكان

(١) قلّ التقيد إلى الحرية نحو أربعين مجلداً لأتّمة الفكر وأعيان الفلسفة وجهابذة الاجتماع أمثال : مونتسكيو وجان جاك روسو وفولتير وريتان وغوستاف لويون وفولون وأميل لودفيغ ودر منتم وأقاتول فرانس وسيديو وحيدر بامات ويوتول وإسبن .

(٢) الغزالي لكرادوفو وابن سينا لكرادوفو والرسائل الفلسفية لريتان .

عادل يثق بمحمد الحلبي ويعدّه طرازاً رفيعاً في سراوة العاطفة ووفاء الصداقة - وهو الكفيل بإخراج ما ترجمتُ من كتب كرادوفو « وقال أشياء أخرى ، ثم سمعته بعد لأيٍ ينشد :

فإن تسأل الأيام ما اسمي مادرت وأين مكاني ما عرفني مكانيا !  
وأعاد البيت ، فقلت له : « لا ، ياسيدي ستدرى الأيام ما اسمك ، وستبوءك مكانك في الخالدين » .

وأبلَّ عادل من مرضه ، واستأنف جهوده في نشاط عجيب ، وإنتاج وافر ينوء بالعصبة أولى القوة ؛ ويمتُّ بيروت مستشفىاً ، وبينما كنتُ رهن مبيع الجراح استأثر الله بأخي في نابلس ، فما لبثتُ حتى عدتُ إليها أعتمر قبره ، أُنذِيه بالذكريات وأُخَصِّلُه بالعبرات .

وقالت : أتبكي كل قبر رأيته لقبر ثوى بين اللوى فالدكادك ؟  
فقلتُ لها : إن الأسي يبعث الأسي رويداً فهذا كله قبر مالك !  
وفي الخامس عشر من آذار « مارس » توافت إلى نابلس من الأقطار العربية وفودٌ من أعلام الفصحى وأساطين البيان ، فتنافست في تمجيده ، وتواصت بتخليده ، ونثرت على قبره زهور الوفاء ، فكان في هذا التقدير عن ذلك الجحود بعض عزاء .

ولعله من لطف الأقدار أن يكون كتاب « الغزالي » أول ما يطبع من آثار عادل بُعيد وفاته ، فالغزالي كان محبباً إليه ، أثيراً لديه ، وعلى ما كان للعقل والبراهين العقلية لدى عادل من مكانة تتجلّى في آرائه ومعتقداته السياسية والاجتماعية والفقهية فإنه كان في تدينه وتقواه ، وفي صفاء نفسه وروحانيته ، وفي اتجاهه إلى الله وإيمانه ،



وفي تقديره قيمة القلب والوجدان بابين إلى معرفة الله ، على مذهب حجة الإسلام  
أبي حامد الغزالي .

وبعد فهذا كتاب « الغزالي » للعلامة الفرنسي « البارون كرادوفو » نسج  
« عادل » حلته العربية . وقد تجلّى على العربية ، قبله ، بقلم « عادل » كتاب « ابن  
رشد والرشدية » للفيلسوف الفرنسي « رينان » وأرجو أن يطلع عليها في الآتي  
القريب كتاب « ابن سينا » للعلامة « كرادوفو » ، فتنعم عربيتنا بأروع ما كتبه  
أعلام الغرب عن فلاسفتنا الثلاثة الكبار .

رحم الله عادلاً عدد كلمات آثاره وأحرف كتبه ، وجزاه عن عربيته وإسلاميته  
أكرم الجزاء .

أكرم زعبي

٢٠ من ذي القعدة سنة ١٣٧٧  
١٢ من يونيو (حزيران) سنة ١٩٥٨



## مقدمة المؤلف

يرتبط هذا الكتاب الذي تقدّمه اليوم إلى القارىء بمُنْوان « الفزالي » ارتباطاً وثيقاً بالكتاب الذي نشرناه عن « ابن سينا » منذ سنتين ، وفي كتاب « ابن سينا » كنا قد بحثنا في انتقال ماثور الفلسفة اليونانية إلى الإسلام ، كما بحثنا في مذهب المعتزلة العقليّ وفي الفرع المشرقيّ لمدرسة الفلاسفة المُخلّص ، وأما في كتاب « الفزاليّ » فسنتناول بالدرس لاهوتين سنّيين ، ونظريين يُعرفون بالمتكلمين ، وجماعة المُخلّصين ، والصوفيّة ، ولا يَبْقَى خارجَ نطاق هذين الكتّابين غيرُ تاريخ الفرع المغربيّ للمدرسة الفلسفية المُشتمِلِ على صلات السُّكَلّاسيّة <sup>(١)</sup> العربية بالفلسفة اليهوديّة والسُّكَلّاسية النصرانية ، وقد عَرَفَ الجُمُهورُ أمرَ هذا الدّور الثالث من تاريخ الفلسفة في الإسلام ، حيث يَسود « ابن رشد » ، بكتاب رينان <sup>(٢)</sup> .

وعليّنا أن نُوجّه نظر القراء غير المُستشرقين إلى أن هذا الكتاب عن الفزاليّ له أهمية حقيقيّة . أَجَلْ ، وَضِعَ هذا الكتاب بلا ريب على نَمَطِ كتاب تاريخيّ ، غير أن الفزاليّ وأكثَرُ المؤلّفين الذين ذُكِرُوا فيه يُمَدُّون - في الوقت الحاضر - المُصنّفين السُّكَلّاسيين <sup>(٣)</sup> للحركة الإسلاميّة ، فكُتُبُهُم كثيرةُ الانتشار في الشرق ، وهي تُقرأ وتُدرس في المدارس والمساجد ، ولا يزالُ الروحُ الحمديّ متمثلاً فيهم

(١) Scolastique

(٢) اسم كتاب رينان هذا هو « ابن رشد والرشدية » ، وقد قلنا هذا الكتاب الى العربية وتم طبعه سنة ١٩٥٧ . « للترجم »

(٣) Classiques

في أيامنا ، ولذا فإن من الضروري أن يَبْحَثَ عنهم كلُّ من يُريدُ أن يكسب معرفة تامة عن روح الإسلام وحياته الداخلية .

ولأهل العلم نعتف بهذه الحقيقة - وهي أنه - خلال تأليفنا هذا الكتاب - كدنا تؤكد مضطرين ، ومع شيء من الدهش ، أن موضوعه كان معروفاً معرفة ناقصة إلى الغاية ، فيوجدُ كثيرٌ من النقاط الغامضة في هذه المادة ذات الأهمية وهي مع ذلك سهلة النال ، ولا جرم أننا لاقينا في كتابنا « ابن سينا » هذه الصبارت الغامضة ، بيد أن هذا الغموض نشأ ، على الخصوص ، عن فقدان الوثائق ، أي الوثائق التي لم يكن شيء في ذلك الحين يحمل اكتشافها متوقفاً ، وذلك بدلاً من كَوْنِ الوثائق هنا ، في كتاب « الغزالي » ، غزيرة في كثيرٍ من النقاط ، وذلك أنك تجدُ كثيراً من الكتب حول هذه الموضوعات مطبوعة راجعة في الشرق ، كما أنك تجدُ نسخاً خطية عنها في مكتبتنا ، إلا أن هذه الكتب لم تُوضَعْ ، قطُّ ، على محك التحليل الدقيق ، أو البحث العميق ، وقد بذلنا جهداً في بيان ما يلوح لنا أنه مُلِحُّ أكثر من سواء في هذا الصنف من الدراسات .

وهكذا فإنك إذا عدّوت البناء العام لهذين الكتابين ، وإذا عدّوت هذا العمل في التوضيح والتنسيق الذي هو سبب رئيس لها ، وجدّتنا قد أبرزنا فيهما قطعاً كثيرة متميزة جديرة بالملاحظة ، وسرنا قدماً في تحليل مختلف التأليف ، مظهرين أي الاتجاهات يجب أن ينصرف إليه نشاط الباحثين ، وزودنا دراسة الأسئلة في هذه السُّبُل الكثيرة ، وجعلنا من أغسنا مثلاً ، فتأمن أن نكون أهلاً للعلم بذلك .

وإليك بعضَ تصويبات لكتابنا « ابن سينا » :

أقرأ ٥٤٨ بدلاً من ٥٢٨ ، وذلك في الصفحة ١٦ رقم ٢ ، السطر الأخير - وفي الصفحات ٨٨ - ٩٠ لا يجوز أن يُعزى كتابُ « البدء والتاريخ » إلى أبي زيد البلخي ، وإنما هو للطاهر بن طاهر المقدسي غير المعروف في موضع آخر ، فقد تمَّ تأليف هذا الكتاب سنة ٣٥٥ ، مع أن أبا زيد الذي نُسبَ إليه منذ القرن الثالث عشر من الميلاد قد توفي سنة ٣٢٢ هـ ، انظر إلى الجزء الثاني من المجلة الآسيوية لسنة ١٩٠١ ، ص ١٦ وما بعدها ، - الصفحة ١٤٢ السطر ٢١ ، - هناك خطأ حملنا على وَضْع ٥٨ بدلاً من ٥٣ الذي كنا نقصد أن نكتبه ، وذلك أن الجوزجاني الذي اتبعناه جعل وفاة ابن سينا في الثالثة والخمسين من عمره ، وبما أن الفيلسوف قد تُوِّفِّي سنة ٤٢٨ هـ ، فإنه يكون قد وُلِدَ سنة ٣٧٥ هـ ، وتقول مصادرُ أخرى إن ابن سينا مات في الثامنة والخمسين من عمره وولِدَ سنة ٣٧٠ هـ ، وقد سلَّم بهذين التاريخين على العموم ، راجعُ هـ . دِرِّنْبُزْغ ، المخطوطات العربية من مجموعة شيفر ، مجلة العلماء ، ١٩٠١ ، ص ٣٣ - الصفحة ١٤٨ السطر ١٥ ، أقرأ الجَّاز بدلاً من المَوْجَز .

وَيُمْكِنُ أَنْ يُقْرَأَ ، كمقدمةٍ للكتابين اللذين تُفْنِي بهما كتابنا الذي عنوانه : « المحمدية والعبرية السامية والعبرية الآرية في الإسلام » ، وتوجدُ مذْكَرَةٌ مهمة تناسب عَيْنَ الموضوع ، عنوانها : « رسائلُ الجمعية الملكية للعلوم في غوتنغن : الفرقُ المارِضةُ الدينية السياسية في الإسلام القديم » ، وهي ا. ج . ولها وَزْن ، برلين ١٩٠١ ، - وعن عقيدة أقطاب التصوف انظرُ أ . بلوشيه ، في « دراسات حولُ الباطنية الإسلامية » ، المجلة الآسيوية ، ١٩٠٢ ، جزء ٢ ، - وقد وَضَعَ مسيوت . دُوبُوير موجزاً عن الفلسفة العربية : « تاريخ الفلسفة في الإسلام » ، ستغفارت ،

١٩٠١، - وقد ألقى مسيول . غوتييه ، في مدرسة الآداب بالجزائر ، محاضرة عن الفلسفة الإسلامية ، الدرس الافتتاحي ، نشرت بباريس ، لورؤ ، ١٩٠٠ .

ونَعَلَمْ أَنَّ الْعَالِمَ الْإِسْپَانِيَّ ، مَسِيو مِيغِلْ آسِين ، نَشَرَ حَدِيثًا كِتَابًا نَفِيسًا عَنِ الْفِرَازِيَّ ، فَرَأَيْنَا أَنَّ نَكُونُ مُسْتَقِلِينَ اسْتِقْلَالًا تَامًا حِيَالَ هَذَا الْكِتَابِ مَا دَامَتْ وَجْهَةٌ نَظَرْنَا وَخَطُّتْنَا قَدْ حُدِّدَتْ مُقَدِّمًا بِنَشْرِ كِتَابِنَا « ابْنِ سِينَا » .

وَلَمْ يَبْقَ عَلَيْنَا إِلَّا أَنْ نَشْكُرَ لِقِرَائِنَا حُسْنَ قَبُولِهِمْ كِتَابَنَا عَنْ « ابْنِ سِينَا » ، وَمِنْ الْوَاضِحِ أَنَّ الْمُؤَلَّفَ فِي مِثْلِ هَذِهِ الْمَوْضُوعَاتِ يَكْتُبُ ، عَلَى الْخُصُوصِ ، عَنْ مِيلٍ وَعَنْ إِرْضَاءٍ لِحَاجَةٍ خَاصَةٍ فِي نَشَاطِهِ وَفَقَى مِنْهَجٍ يَلِئُهُ ، وَمَعَ ذَلِكَ فَإِنْ اسْتَحْسَنَ صَفْوَةُ النَّاسِ وَمَا يَحْبُبُونَا بِهِ مِنْ شَهَادَةٍ يُقَدِّرُونَ بِهَا ، كَمَا نُقَدِّرُ ، وَجَوْهَ الْفِكْرِ الْبَشَرِيِّ أَوْ أَوْضَاعَهُ الَّتِي بَدَتْ لَنَا رَائِعَةً ، هِيَ فَوْقَ ذَلِكَ أَمْرَانِ مُرْضِيَانِ جَدِيرَانِ بِالتَّقْدِيرِ ، فَلَا يُمَكِّنُ الْوُقُوفَ أَمَامَهَا بِلَا شُعُورٍ ، وَقَدْ أَظْهَرَ لَنَا كَثِيرٌ مِنَ الْقُرَاءِ آيَاتَ الْعَطْفِ هَذِهِ ، وَنَحْنُ مَعْتَرِفُونَ لَهُمْ بِالْجَمِيلِ .

البارون كارادوفو

ريو ، سبتمبر ١٩٠٢

## الفصل الأول

### علم الكلام قبل القرن الثاني

حينما تكلمنا عن تكوين المدرسة الفلسفية لدى العرب لاحظنا أن دراسة النحو سبقت دراسة المنطق عندهم ، وكان القرآن ، الذي هو كلامٌ مُنَزَّلٌ ، قد دُرِسَ من قِبَلِهِمْ جُمْلَةً جُمْلَةً وَكَلِمَةً بِكَلِمَةٍ بِغَيْرَةِ قَائِمَةٍ عَلَى التَّقْوَى ، فَأَعَدَّ هَذَا التَّحْلِيلُ الدَّقِيقُ نَفْسَهُمْ لِمَرَاتِبِ النُّاطِقَةِ ، وَإِذْ حَلَّ الْوَقْتُ الَّذِي تَتَكَلَّمُ فِيهِ الْآنَ عَنْ تَكْوِينِ الْمَذَاهِبِ الْكَلَامِيَّةِ عِنْدَ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ فَإِنَّا نَبْدَأُ بِإِبْدَاءِ مِلَاحَظَةٍ مِمَّا ثَلَاثَةٌ ، وَلَكِنْ عَلَى جَانِبٍ كَبِيرٍ مِنَ الْأَهَمِّيَّةِ ، أَيْ أَنَّ دَرَاةَ الْفَقْهِ سَبَقَتْ دَرَاةَ عِلْمِ الْكَلَامِ لَدَى الْعَرَبِ ، فَهَيَّأَتْ مَبَاحِثُ الْفَقْهِ نَفْسَهُمْ لِلتَّحْلِيلَاتِ الْخُلُقِيَّةِ وَالْبَرَاهِينِ السَّكَلَّاسِيَّةِ ، فَتَوَارَتْ أَصُولُ عِلْمِ الْكَلَامِ النَّظَرِيِّ وَالْخُلُقِيِّ تَحْتَ تَارِيخِ الْفَقْهِ .

وَلَمَّا يَأْتِ وَقْتُ مُحَاوَلَةِ رَسْمِ تَارِيخِ الْفَقْهِ فِي الْإِسْلَامِ . وَمِنَ الْمُنَاسِبِ ، قَبْلَ الْقِيَامِ بِهَذَا الْعَمَلِ ، أَنْ تُنْتَظَرَ نَتَائِجُ الْأَعْمَالِ الْجَارِيَةِ فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ ، وَمَعَ ذَلِكَ فَإِنَّ مِثْلَ هَذِهِ الْمُحَاوَلَةِ لَا يَدْخُلُ فِي مَوْضُوعِنَا دُخُولًا وَثِيقًا ، فَيَكْفِينَا أَنْ نُشِيرَ هُنَا بِاخْتِصَارٍ إِلَى الْكَيْفِيَّةِ الَّتِي سَبَقَ بِهَا تَارِيخُ الْفَقْهِ تَارِيخَ عِلْمِ الْكَلَامِ وَاكْتَفَى ، وَأَخَصُّ مَا نَسْتَعِينُ بِهِ فِي اللَّحْظَةِ السَّرِيعَةِ هُوَ تَصَانِيفُ مُسْتَشْرِقِ الْلُغَةِ الْأَلْمَانِيَّةِ

يتصف أسلوبه وفكره بصفات فرنسية بالغة في التركيب والرشاقة والوضوح ،  
أعنى فون كريب<sup>(١)</sup>.

بما أنه وُضِعَ منذ ظهور الدين الإسلامي مبدأً قائلٌ : إن القرآن ، الذي هو  
نصٌّ اشتراعىٌ إلهيٌّ كاملٌ ، يشتمل في ذاته على قواعد جميع الأحكام القضائية  
فإنه كان يفرض عملٌ في التفسير والاستنباط لكي يُستخرج من هذا النصِّ المحدود  
قوانينٌ يمكن تطبيقها على مختلف الأحوال ، وكان القرآن انعكاساً لدورٍ قصير  
من التاريخ ولحضارة قليلة النشوء ، فلما وضعت فتوح الإسلام السريعة الخارقة  
للعادة تحت سيطرة المسلمين بلاداً واسعةً متنوعةً ذات حضارة قديمة راقية ،  
عاد لا يمكن أن يُنلقَى في المنزلات القرآنية أجوبةٌ تلائم احتياجاتِ الأمم  
الاجتماعية ملاءمةً مباشرةً ، وأى فرقٍ كان لا يوجدُ بين حياة مُدُن فارسَ  
وسوريةَ ومصرَ الكبيرة المأجبة الوهاجة والأقوالِ العيانية العنيفة التي كان نبيُّ مكة  
يرى أن يعرضَ بها فكرته على أعراب الصحراء ؟ ولذا فإن الضرورة كانت  
تقضي بشرح القرآن وتوسيعه ، فكان هذا الجهد اللازم من النظام الفلسفي  
نوعاً ما .

ولكن أطرفَ ما في الأمر ليس في كَوْنِ هذا الجهد قد تمَّ ، ولا في كَوْنِهِ  
قد وُفِّقَ على قياسٍ واسع ، وإنما في كَوْنِ أمتع ما في هذا الحدس من نقطةٍ ،  
وهو ما يُقَصِّرُ كلَّ تخطيطٍ لكتابتنا ، وإن شئت فقلَّ كلَّ حيلةٍ له ، هو أن هذا  
الجهد آتقٍ مقاومةً ، وذلك أنه وُجِدَ أناسٌ يحتجون ويناضلون ضدَّ هذا التطبيق

(١) فون كريب ، تاريخ حضارة الشرق في عهد الخلفاء ، ١ من ٤٧٠ وما بعدها .



للعقل البشرى على مبادئ الدين والواقع أن هذا الاختلاف بين العقل والدين ، وما بينهما من حَسَدٍ وَحَدَرٍ مَقَابَلَةٌ ، وما بينهما من خِصَامٍ لتحديد نِطَاقِ كُلٍِّ منهما مِبَادِلَةً ، أمورٌ يتألف منها ما نَرَى سَرَيَانَهُ من موضوعٍ أَسَاسِيٍّ في هذا الكتاب ، وسنرى أن هذا النوع من الثنائية ، الذى كان سبباً في انفصال الفقهاء إلى مذاهب من بعض الوجوه ، سَيَبْدُو في مكالفة الأشعرى والتكلمين للمعتزلة ، وفي الكفاح المَدَوِّى الذى قام به النزائى حيال الفلاسفة ، وتجدُّ عِلَلٍ مِثْلُ هذا الصراع في أساس الطبيعة البشرية نفسها ، وهو يتجدد بلا انقطاع ، ومن النادر أن تَرَى حالاً من التوازن يَهْدَأُ فيها ، وهو ، إذا ما انقطع ، نشأ انقطاعه هذا عن تعب الفريقين ، أو عن تَصَلُّبِ أَقْوَامِها ، ومع ذلك فإننا لا نُنفِقُ وقتنا في اعتبارات عامة تَظْهَرُ بنفسها ، وَلِذَا نَعُودُ إلى مُوجَزِنا التاريخي عن تكوين المذاهب الفقهية في الإسلام .

والأمرُ هو ، كما ذكرنا فيما مضى <sup>(١)</sup> ، أن الحديثَ أَوَّلُ مصدرٍ جَلَأَ إليه الفقهاء ليتلافوا ما في القرآن من عدم كفاية كَحُجَّةٍ اشتراعية ، وكان محمدٌ ، في أثناء نبوته ، قد أصدر ، تلبيةً لطلب أصحابه ، عدداً كبيراً من الأحكام التى حافظوا على ذِكْرِها ، وما حَدَّثَ أحياناً أن دَلُّوا على رأيه بما هو أقلُّ من قَوْلٍ ، أى بإشارة أتاها ، أو بوضْعٍ اتخذها ، أو بصِمتٍ التزمه ، وقد حُفِظَ أدقُّ هذه الأحوال من قِبَلِ هؤلاء المؤمنين الذين رَوَوْها لقراريهم . ومن قَوْلِ العرب أن الصحابة عَلَّمُوا التابعين إياها ، وهكذا قام أساسٌ من الوثائق بَلَغَ من التوقيع ما بَلَغَ القرآن في حَقْلِ العمل

تقريباً ، ولكن مع سمة قائمة على الرواية مبدئياً حيث بُجِّمَت الموادُّ بلا ترتيبٍ  
وتبعاً للحالِّ التي صدرت فيها تلك الأحكامُ والشهود الذين نقلوا خبرها والذاكرات  
التي حَفِظَها .

ولم يَمُضِ زمنٌ حتى شُعِرَ بضرورة كتابة هذه النصوص وتدوينها . وبما أن  
العقل البشري لا يُصْنِعُ حقوقه مطلقاً ، وذلك حين الرجوع إلى هذه الأحاديث  
القائمة في روح الاعتقاد على الخصوص ، وذلك لاجتباب التسرع في الالتجاء  
إلى الاستنباط العقلي في المباحث القضائية ، فإنه ذُهِبَ إلى نقدِ هذه الأحاديث  
عند تصنيفها ، وذلك أن الضرورة قضت بجمعها تحت بعض العناوين العامة وببذل  
الجهد في تحقيق صحتها ضمن دائرة الإمكان ، والواقع أن القيام بهذا النقد والتعميم  
لا يُمكن أن يتم إلا بالتأمل مع الاستعانة بالحسِّ الفلسفي ، وهكذا فإن العقل ،  
الذي هو عاملٌ مُعَلِّقٌ ، ولكن لازمٌ ، قد دَخَلَ حَقْلَ التنزيل بنفسه في وقتٍ  
كان يُسعى لإقصائه عنه .

وأولُ إمام ألفَ مجموعةً تحليليةً عن الأحاديث هو مالكُ بن أنس ، وكان  
مالكٌ ، الذي وُلِدَ في أوائل القرن الثاني من الهجرة وتُوفِّيَ سنة ١٧٩ ، مدافعاً عن  
المنهاج التاريخي ، فهو يريد الاكتفاء بأصحَّ الأحاديث ، أي أحاديث المدينة التي  
كان محمد قد اختارها مركزاً للدعوة ، وهو يَجْمَعُ الأحكامَ على حسب الموضوعات ،  
أي الموارِيث والزواج والعقود ، إلخ . ، وذلك وَفْقَ حِسِّهِ في التعميم عقلياً جداً<sup>(١)</sup> ،

(١) تسمى مجموعة مالك « الموطأ » ، وتسمى مجموعة البخاري « الصحيح » ، وقد قام كريل  
بطلب « الصحيح » في الغرب ، كما أنه طبع عدة مرات في الشرق يولاق والقاهرة ودعلى وبغلي  
وفق مخطوط يرجع إلى القرن السابع من الهجرة .

وإذا عَدَوَتِ الشُّنَّةُ وَجَدَتْهُ يَسْتَنْدِ إِلَى عُنْصُرٍ آخَرَ يُعْتَرَفُ بِقِيَمَتِهِ فِي الْفَقْهِ الْإِسْلَامِيِّ عُمُومًا ، وَهُوَ « الْإِجْمَاع » ، وَهُوَ اتِّفَاقُ الْفُقَهَاءِ عَلَى مَسْأَلَةٍ مُعَيَّنَةٍ ، سِوَا أَنْ جَمِيعَ الْإِمْبَرَاطُورِيَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ أَمْ فِي قِسْمٍ مِنْ هَذِهِ الْإِمْبَرَاطُورِيَّةِ ، وَمَالِكٌ مُؤَسِّسُ الْمَذْهَبِ الْفَقْهِيِّ السَّائِدِ لِإِفْرِيقِيَّةِ الشِّمَالِيَّةِ ، - وَوُلِدَ الْحَدِيثُ الْعَظِيمُ الْبُخَارِيُّ سَنَةَ ١٩٤ ، وَتَوُفِّيَ سَنَةَ ٢٥٦ ، وَقَامَ الْبُخَارِيُّ بِتَوْسِيعِ الْعَمَلِ النِّقْدِيِّ لِمَالِكٍ ، وَعُيِّنَتِ الْأَحَادِيثُ بِضَرْبٍ مِنَ الْعَلَامَاتِ الدَّالَّةِ عَلَى صَحَّتِهَا النَّسَبِيَّةِ وَعَلَى مَا يُمَكِّنُ أَنْ تُسْتَعْمَلَ بِهِ فِي الْأَحْكَامِ ، وَمِنْ ذَلِكَ أَنَّ الْحَدِيثَ الَّذِي يَنْتَهِي إِلَى النَّبِيِّ بِسُلْسَلَةٍ مُتَّصِلَةٍ مِنَ الرُّوَاةِ يُسَمَّى صَحِيحًا ، وَأَنَّ الْحَدِيثَ الَّذِي تَنْقُصُ حَلْقَةٌ مِنْهُ يُسَمَّى مُتَّعِلًا ، وَأَنَّ الْحَدِيثَ الَّذِي تَنْقُصُ حَلْقَتُهُ الْأُولَى ، أَيْ الشَّخْصُ الَّذِي يَقْطَعُ كَلَامَ النَّبِيِّ ، يُسَمَّى مُرْسَلًا ، وَيَمْتَنِي وَقْتُ قَصِيرٍ فَيَجْعَلُ الْمَوْرُخُ الْكَبِيرُ الطَّبْرِيُّ مِنَ التَّارِيخِ مَا جَعَلَ هَؤُلَاءِ الْفُقَهَاءُ مِنَ الْفَقْهِ ، وَذَلِكَ أَنَّهُ جَمَعَ الْأَحَادِيثَ بِأَكْثَرِ مَا يُمَكِّنُ مِنْ عَدَدٍ مَعَ سُلْسَلَةِ رِوَايَاتِهَا ، وَأَنَّهُ صَنَّفَهَا عَلَى حَسَبِ التَّارِيخِ وَالْمَوْضُوعِ تَارِكًا لِلْقَارِئِ أَنْ يَخْتَارَ مِنْهَا مَا يَلَاقِي صِحَّةَ السُّلْسَلَةِ وَمَتَابَتَهَا ، وَتَجِدُ ، عَلَى الرَّغْمِ مِنْ هَذِهِ الطَّرِيقِ الْإِتْقَادِيَّةِ ، كَثِيرًا مِنَ الْأَحَادِيثِ الْمَوْضُوعَةِ قَدْ تَسَرَّبَ فِي الْجُمُوعَاتِ ، وَلَمْ يَخْشَ بَعْضُ الْمُحَدِّثِينَ الْخِلَافِينَ مِنَ الضَّمِيرِ الْوَضْعِ فِيهَا ، فَأَدَّى هَذَا إِلَى سَخَرِ الْمَعْتَزِلَةِ ، هَؤُلَاءِ أَحْرَارُ الْفِكْرِ اللَّادِعِينَ ، مِنْ أَكْبَرِ الرِّجَالِ فِي عِلْمِ الْحَدِيثِ ، وَمِنْ ذَلِكَ أَنَّ أَحَدَ الْمَعْتَزِلَةِ - النَّظَّامَ - وَصَفَ أَبَا هُرَيْرَةَ بِالْكَذَّابِ ، - مِنْ نَاحِيَةِ عَمَلِهِ - بِالْحِكْمَةِ الدَّكَرْتِيَّةِ الْقَائِلَةِ : « إِنْ شَكَّ أَوَّلُ شُرُوطِ الْعِلْمِ » .

وَفِي عَهْدِ الْمَنْصُورِ كَانَ بَدَأَ ظُهُورِ أَوَّلِ مِنْهَاجٍ نَظَرِيٍّ فِي الْفَقْهِ ، أَيْ فِي دَوْرٍ

الْبَيْقَظَةُ الْأَدِيبَةُ الْكُبْرَى فِي الْمَشْرِقِ ، وَكَانَ أَبُو حَنِيفَةَ وَاضِحَهُ الْأَسَاسِي عَلَى الْأَقْلَ -  
 إِنْ لَمْ يَكُنْ أَوَّلَ مَنْ قَامَ بِهِ ، فَقَدْ جُمِلَ الْمَدْعُوُّ حَمَّادُ بْنُ أَبِي سَلِيمَانَ أَسَازًا لَهُ ،  
 وَيَسْتَحَقُّ ذَاكَ الْفَقِيهُ الَّذِي أُجْمِعَ عَلَى عَدَّةٍ أَعْظَمَ فِقْهِهِ فِي الْإِسْلَامِ وَإِنْ قُدِّتْ  
 كِتَابُهُ مَعَ بَقَاءِ أَثَرِهِ وَرُوحِهِ ، وَالَّذِي يَبْدُو مَذْهَبُهُ الْفَقْهِيُّ فِي الْوَقْتِ الْحَاضِرِ مَذْهَبَ  
 مُعْظَمِ الشَّرْقِ التُّرْكِيِّ - أَنْ يُعَدَّ بَيْنَ عُمَلَالِ الْفِكْرِ الْفَلَسْفِيِّ ، وَوُلِدَ أَبُو حَنِيفَةَ سَنَةَ ٨٠ عَلَى  
 الرَّاجِحِ ، وَذَلِكَ فِي مَدِينَةِ الْكُوفَةِ ، وَتَوَفَّى سَنَةَ ١٥٠ ، وَهُوَ فَارِسِيٌّ الْأَصْلُ كَثِيرٌ  
 مِنْ مَفْكُرَى الْإِسْلَامِ ، وَهُوَ حَقِيدٌ أَحَدُ الْمَوَالِي فَضْلًا عَنْ ذَلِكَ ، وَيُقَالُ لَهُ نَسَبُهُ  
 بِمَا لَكَ بْنُ أُنْسٍ الَّذِي هُوَ مَدَنِيٌّ أَصْلًا وَعَرَبِيٌّ أَرْوَمَةٌ ، وَمَعَ ذَلِكَ فَإِنْ كَلَّا مِنْهُمَا  
 تَحَزَّبَ لِلْعُلُوِّينَ عَلَى الْعَبَاسِيِّينَ ، وَلَمَّا ثَارَ فِي الْمَدِينَةِ مُحَمَّدٌ ، الَّذِي هُوَ مِنْ ذُرِّيَةِ عَلِيٍّ ،  
 عَلَى الْخَلِيفَةِ النَّصُورِ فِي سَنَةِ ١٤٥ أَظْهَرَ أَبُو حَنِيفَةَ مَبُيُولَهُ نَحْوَ مُحَمَّدٍ هَذَا فَعُوقِبَ  
 بِالسَّجْنِ ، عَلَى أَنْ الْمَوْرُخَ أَبَا الْحَاسَنِ ذَكَرَ هَذَا الْفَقِيهَ بَيْنَ الْأَعْيَانِ الَّذِينَ حَضَرُوا  
 تَأْسِيسَ بَغْدَادَ مِنْ قَبْلِ هَذَا الْخَلِيفَةِ فِي تِلْكَ السَّنَةِ نَفْسِهَا <sup>(١)</sup> ، وَيُسَمَّى مِنْهَا جُ أَبِي  
 حَنِيفَةَ « الرَّأْيِ » أَيْ الْقَصْدَ الْعَقْلِيَّ أَوِ الْعِلْمَ النَّظَرِيَّ ، وَعُودِلَتْ مَسَائِلُ الْفَقْهِ فِي  
 مَذْهَبِهِ بِالْإِسْتِنْبَاطِ وَ« الْقِيَاسِ » ، مَعَ الْإِنْطِلَاقِ مِنَ الْأُمُورِ الْمَعْرُوفَةِ بِالسَّنَةِ - وَتَلْمِيزُ  
 أَبِي حَنِيفَةَ الرَّئِيسُ وَالْمُتِمُّ لِعَمَلِهِ هُوَ أَبُو يُونُسَ ( ١١٣ - ١٨٢ ) الَّذِي يَرْجِعُ أَصْلَهُ  
 إِلَى الْكُوفَةِ أَيْضًا ، وَالَّذِي شَغَلَ بَيْنْدَادَ مَنْصِبَ قَاضِي الْقَضَا فِي خِلَافَةِ الْمَهْدِيِّ  
 وَخِلَافَةِ هَارُونَ .

وَيُوجَدُ فِقْهٌ عَظِيمٌ آخَرُ مُؤَسَّسٌ لِمَذْهَبٍ ، لَا نَعْرِفُ - مَعَ الْأَسْفِ - غَيْرَ الْقَلِيلِ

(١) أَبُو الْحَاسَنِ ، طَبْعَةُ جُوينُول ، ١ ، ٣٧٦ ، - انْظُرْ فُلُوغْل ، « طَبَقَاتُ فُقَهَاءِ الْحَنْفِيَّةِ فِي  
 رَسَائِلِ الْجَلِيَّةِ لِلْمَلِكِيَّةِ لِلْعُلُومِ » ، لَيْسِك ، ١٨٦١ ، وَذَلِكَ عَنِ الْمَذْهَبِ الْحَنْفِيِّ ، وَانْظُرْ التَّكْمَلَةَ  
 فِي سَنَةِ ١٨٦٢ .

من كتبه ، ولكن مع هذا فإن شخصيته وفؤده يَجِبُ أن يثيرا اهتمامنا وذلك لأنه حدثَ في عقبه مُعْظَمُ الحركة الكلامية حيث نَرى ظهورَ أناسٍ كالأشعريِّ والنزاليِّ ، وهذا الفقيه هو الشافعيُّ <sup>(١)</sup> ، ووُلِدَ الشافعيُّ سنة ١٥٠ بَسْتَقْلَان ، أو بغزة على رواية آخرين ، من أسرة عربية قرشية ، فَقَضَى في صباه حياةَ أهل البدو ، ثم رحل ، فَصَرَفَ في المدينة مالكَ بن أنس ، ولما تُوُفِّيَ مالكَ اتَّهَمَ الشافعيُّ بِمَيْلِهِ إلى العلويين فاضْطُرَّ إلى الرحيل للدفاع عن نفسه أمام الخليفة هارون الرشيد بالرقَّة ، ففي هذه المدينة تَعَلَّمَ مِنْهَاجَ أَبِي حَنِيفَةَ ، وقد ابتعد عن هذين المذهبين ، ولكن ابتعاده عن المذهب الثاني أكثرُ مما عن الأول ، فأقام مذهباَ جديداً يَبِينُ على رَدِّ فعلٍ حاسمٍ حيال سوء استعمال منهاج « الرأى » النظرى ، وليس أقلَّ من ذلك وضعه لعلمٍ ذى سِمَةٍ عقليةٍ اسمُهُ « علمُ الأصول » ، و « الأصول » ، بالمعنى الدينيِّ ، هي قضايا العقيدة والأخلاق الدينية ، والأصولُ بالمعنى الفقهيِّ على الخصوص ، هي العناصر الأربعة التي تكلمنا عنها وتَقُومُ عليها الأحكام ، أى الكتاب ، والسنة والإجماع ، والقياس <sup>(٢)</sup> ، ويشتمل علمُ الأصول ، كما يَجِبُ ، على تنسيق هذه العناصر الأولى وعلى قواعد تطبيقها على العمل ، ولِذَا كَانَ لا بُدَّ للتأمل والنظر من أن يَشْغَلَ فيها مكاناً واسعاً . وَقَضَى الشافعيُّ في أواخر ميدهاته الفقهيَّة سنين كثيرةً بمصرَ حيث تُوُفِّيَ في مدينة القسطاط سنة ٢٠٤ ، وَوَقَفَ نَظَرَ كَاتِبِي سيرة النزاليِّ ما هو مَدِينٌ به للشافعي فَلَقَّبُوا هذا الإمامَ بالشافعيِّ الثاني .

وبلغ مؤسسو المذاهب الآخرون من رَدِّ الفعل حيالَ النظر العقليِّ ما وصلوا به

(١) انظر إلى وستفيلد ، « تلاميذ الإمام الشافعي وأتباعه في رسائل الجمعية الملكية للعلوم » ،

غوتتن ، ١٨٩٠ و ١٨٩١ .

(٢) انظر إلى الفهرستاني ، كتاب اللل والنحل ، طبعة كورتن ، ص ١٥٣ .

حدّ التعصب ، ومن ذلك أن الإمام التقيّ أحمد بن حنبل ، الذي ضرب في خلافة المعتصم ضرباً شديداً لدفاعه عن عقيدة قدم القرآن <sup>(١)</sup> ، أقام مذهباً كان من ضيق الأفق والتعصب بحيث أوجب ، بعد زمن ، منازعات دامية في المدينتين الكبيرتين بالعراق وفارس : بغداد والريّ ، ووُلِدَ أحمد بن حنبل ببغداد سنة ١٦٤ ، وتوفّي فيها سنة ٢٤١ ، ومن ذلك أن ظهر فقيه آخر اسمه أبو سليمان داود بن عليّ <sup>(٢)</sup> ( ٢٠٠ - ٢٧٠ ) ، ولكن مع شهرة أقلّ من تلك ، فأقام معارضة ضدّ الرأي والقياس ضمن مناهج مُفَرِّطٍ التزم فيه حَرْفِيَّةَ النصوص ومناها الظاهر ، فسُمّيَ بالظاهريّ لهذا السبب ، ولم يُكْتَبْ لهذا المذهب غيرُ توفيق قليل ، وهو يدلّ ، في الوقت نفسه ، على الحدّ الأخير لما يَبْذُلُهُ رُوحُ الإيمان من جهدٍ ليتخلص من منافسة العقل للمشروعة ، كما يدلّ على عجزه أيضاً .

وتَجِدُ دراسة مبادئ علم الفقه والحديث وعلم الكلام في الإسلام حُطُوءَ بين المستشرقين في هذه الأيام ، ولا سيما منذ قيام غُلْد زيهَر بأعماله الخصبية ، وهي لا يَمُوزُها أن تؤدي إلى نتائج مهمة <sup>(٣)</sup> .

ولنأتِ الآن إلى علم الكلام نصّاً ، فنقول : إن العلماء الذين انقطعوا لـ

(١) لا تكلم هنا عن الانطباعات الخاصة بالعقيدة ، فهي قسم من التاريخ الديني أكثر من أن تكون قسماً من التاريخ الفلسفي ، وقد تناولنا هذا الموضوع في كتابنا « المهدية » ، وقد أفرَد العالم الكندي ، ولز م . باتون ، كتاباً سماه « أحمد بن حنبل والمحنة » ، لندن ، ١٨٩٧ « وترجمه إلى العربية ، الأستاذ عبد العزيز عبدالحق ونشرته دار الهلال سنة ١٩٥٨ » - محمد عبدلّقي حسن (٢) درس غلذير درسا مفصلاً طيبة مذهبه وتاريخه ، « الظاهرية ومناهجهم التطبيعية وتاريخهم » ، لبيك ، ١٨٨٤ ، وكان مرجعي الأحصى قد أطلق في « الجدول العام للدولة الثانية » ١٧٨٨ اسم داود الطائي كما سماه ابن قتيبة ، وأما غلذير فيسميه داود الظاهري .

(٣) وعلى سبيل المثال نذكر بين آخر الأعمال حول علم الحديث والفقه ترجمة « تقريب التووي » لسيو مارسه في المجلة الآسيوية ، ١٩٠٠ - ١٩٠١ ، ويعد عالم فرنسي آخر ، وهو سيو هوداس ، كتاباً مهماً حول البخاري .

اللاهوت الفلسفي في الزمن الذي أخذ هذا العلم يُظهر وجوده المستقل في الإسلام ،  
 أي في القرن الرابع من الهجرة ، دُعوا بالمتكلمين كما دُعِيَ هذا العلم بالكلام ، ومع  
 ذلك فإن هاتين الكلمتين سابقتان لتكوين علم اللاهوت النظري ، وليس إلا من باب  
 التخصيص فقط استعمالهما لتعيين هذا العلم باسم علم الكلام ، وفي الأساس كانت لفظة  
 المتكلمين تعني « مَنْ يتكلمون ومن يجادلون » ، وكلمة الكلام مثل اسم يدلُّ  
 على « علم اللاهوت النظري » مشتقة من اسم الفاعل ، المتكلم ، أي « مَنْ  
 يتحدث » ، ومن الواضح أنه لا يمكن أن يُسَلَّم ، مع شلدرز<sup>(١)</sup> ، بوجود  
 الانطلاق من كلمة الكلام ضمن معناها العادي فيعين هذا المعنى بمعنى « كلام الله »  
 ويُفسرُ اسمُ الفاعل « بمن يُعنى بكلام الله » ، فكلُّ أديب أو عالم مسلم يُعنى  
 بكلام الله ، والمتكلمون عُنوا بأمرٍ آخر متواصلاً .

ولم يؤلف المتكلمون ، في بدء الأمر ، مذهباً ولا مدرسة ، ولم يُعدّوا بين  
 المذاهب في المؤلفات العامة ككتاب الشهرستاني ، والمتكلمُ مبدأً ، هو كلُّ مَنْ  
 يناقش ، وكلُّ نقاشٍ هو أثرُ الكلام ، ويوجدُ كلامٌ حسنٌ وكلامٌ سيِّئٌ ،  
 ويُطبقُ لفظُ الكلام على المعتزلة أنفسهم<sup>(٢)</sup> ، وسوف نرى ، أيضاً ، أن الغزاليَّ  
 وخلفاءه يجادلون حول صحة الكلام ويبحثون عن الشروط التي يمكن أن يدعى  
 بها أول العلوم ، وبالحلaxe هي أن الكلام علمُ البحث النظري المطبق مبدئياً ،

(١) شلدرز ، رسالة في المذاهب الفلسفية عند العرب ، ١٨٤٢ ، ص ١٣٩ .

(٢) أبو المحاسن ، ٢ ، ص ١٩٨ ، راجع سينا ، في تاريخ أبي الحسن الأشعري ، ص ٥٢ ،  
 وإليك عبارة أبي المحاسن : « كان شيخاً للمعتزلة ، الجبائي البصري ، رأساً في علم الكلام ... أخذ  
 عنه . . . الشيخ أبو الحسن الأشعري ، قال الذهبي : وجدت على ظهر كتاب عتيق : سميت بأبي عمرو  
 يقول : سميت عشرة من أصحاب الجبائي يحكون عنه ، قال : الحديث لأحمد بن حنبل ، والفقهاء  
 لأصحاب أبي حنيفة ، والكلام للمعتزلة ، والكذب للرافضة » .

لا حصرًا ، على موضوعات لاهوتية ، وهو ، إذا ما دلّ ، منذ القرن الرابع ، بوجه أكثر خصوصاً ، على البحث النظريّ السّئيّ فذلك لأن المذاهب التي هي على شيء من الإلحاد ميّزت بأسماء أخرى .

وهذا ما فهم به المسلمون تاريخ الكلام ، وقال مؤلف في علم الكلام <sup>(١)</sup> :  
 « لما ظهر اختلافُ الآراء بين المسلمين ... اشتغلوا بالنظر والاستدلال ، وسمّوا ما يفيد معرفة العقائد عن أدلتها بالكلام ، لأن عنوان مباحثه كان قولم الكلام في كذا وكذا ... ولأنه يورث قدرة على الكلام في إلزام الخصوم كالمنطق للفلسفة .. وهذا هو كلام القدماء ، ومعظمُ خلافياته من الفرق الإسلامية ، خصوصاً المعتزلة ، لأنهم أولُ فرقة أسسوا قواعدَ الخلاف ... وترك الأشعرى مذهبه ، واشتغل هو ومن تبعه بإبطال رأي المعتزلة » ، وأما الشهرستاني فقد عرّف الكلام <sup>(٢)</sup> بقوله :  
 « الأصول هي موضوع علم الكلام ، والفروع هي موضوع علم الفقه » ، وهذا تعريفٌ أتى متأخراً ، ولكن مع الإصابة ، ففيه يُعرّف تقسيم العلوم الكبير إلى علوم نظرية وعلوم عملية ، وهو ما نصّ عليه الفلاحفة .

وتدلّ هذه الملاحظات على أن علم الكلام أو اللاهوت النظريّ نشأ نشوئاً تلقائياً في حضن الإسلام ، وذلك قبل دخول الفلسفة اليونانية <sup>(٣)</sup> التي أدّت ،

(١) الفتازاني ، شارح العقائد النفية ، طبعة الآستانة ، ١٣١٣ ، ص ١٥ وما بعدها ، - وتنفى كلمة « تكلم في » بحث في أمر ، وهو تعبير تجده في « عوارف الماروف » لسهروردي ، كما جاء في طبعته على هامش الإحياء للغزالي ، جزء ٤ ، ص ١٣٨ : « تكلم في ذلك مشايخ الصوفية » .

(٢) الشهرستاني ، ص ٢٨ ، - وانظر في هذه الصفحة إلى مثال آخر عن استعمال كلمة « تكلم » :  
 « من تكلم في التوحيد » .

(٣) يخالف هذا رأي غلنزهير من بعض الوجوه ، مباحث عمدة ، ٢ ، ٧٦ ، وهو أكثر ملائمة لرأي وينان ، تاريخ اللغات السامية ، ١٨٦٣ ، ص ٣٨٠ ، - ومن المناسب أن لا ينسى أن المسلمين ، قبل الزمن الذي ترجوا فيه كتب اليونان الفلسفية ودروسها دراسة منظمة ، كانوا في بيئة تراول فيها للمؤثرات اليونانية والنصرانية واليهودية .



كما بُيِّنَ ذلك ، إلى توسيعه وضبطه وتنظيمه ، ولم يكن علم الكلام السابق هذا واضحاً بمصر المعنى ، وإنما صدر عن المجادلات الأولى التي هزّت المسلمين ، ومع ذلك فإنه ، سواء أَعَدَّ عِلْماً أم قابلاً ليكون علماً ، يُرى ، بما فيه الكفاية ، مَدِيناً في تكوينه الأول لأن كابر الفقهاء ، ومن بينهم واضحٌ مِنْهَاجُ « الرأى » : أبو حنيفة ، وقد قاوم الشافعى علمَ الكلام محتفظاً في منهاجه بالحدِّ الأدنى من هذا العلم كما صَنَعَ الغزاليُّ فيما بعد .

إِذَنْ كَانَ فن « النظر » قد صار حِصَّةَ مذهب المعتزلة الساطع المتنوع الثاقب ، ولكن مع الحرية البالغة ، وذلك حينما ساد ثَانِيَةٌ نَفْعاً لِلنَّيَّةِ من قِبَلِ الأشعرى ذى المقام الأرفع في الإسلام ، ويُمكن عَدُّ الأشعرى ، الذى هو عالمُ المذهب الشافعى فاتحةَ البور الثانى من علم الكلام الذى أصبح عِلْماً عَقْلِيّاً سُنِيّاً ، وَيُمَثِّلُ أثره ، الذى هو على شىء من الانتخاية كأثر الشافعى ، وذلك فى وقت واحد ، رَدٌّ فعلٍ ضِدَّ حرية الفكر المتناهية وروح الفضول فى المعتزلة ، ضَمِنَ معنى الإذعان للعقيدة المتواضعة السليمة ، كما يُمَثِّلُ توفيقاً معتدلاً بين مناهج هذا المذهب النظرية وعِلْمِ العقيدة نفسه ، وَيُمَثِّلُ الأشعرى الإيمان بالنسبة للمعتزلة ، الذين هم عقليون شجعان مولعون كما يُمَثِّلُ العقل بالنسبة لذوى الإيمان الضيق الأعْمى .

وُلِدَ الإمام <sup>(١)</sup> أبو الحسن الأشعرى <sup>(٢)</sup> فى البصرة سنة ٢٦٠ من أَسْرَةِ

(١) تحبى كلمة الإمام بمعنى الرئيس ، ويكرم الإسلام أئم علمائه بهذا القب ، ومن هؤلاء مؤسسو المذاهب التى نكلمنا عنها ، ومنهم الأشعرى والغزالي وقليلون غيرهم .

(٢) اتخذت حياة الأشعرى وكتبه ومذهبه موضوعاً لكتابين استندا إلى نس ابن عساكر الذى تكلم عنه فيما بعد ، فأحد الكتابين هو رسالة « الإصلاح الإسلامى » لمهرن ، وهو فى المجلد =

مشهورة في اليمن ، وكان جدّه ، أبو موسى الأشعريّ ، من أصحاب النبيّ ، وفتح هذا الجدلّ أصبّهان مع قسم من بلاد فارس ، وعاش إمامنا في بغداد مُستمسكا بمذهب المعتزلة في البداءة ، أي حتى الأربعين من عمره ، ودّرس تحت إشراف الجُبّائيّ وكان رفيقاً لابنه أبي هاشم في الطلّب ، فنال في هذا المذهب شهرةً كبيرةً ، وكان أستاذه يمهّدُ إليه في مراتٍ كثيرة أن يقوم مقامه في المناقشات العلنية ، ومما حدث ذات يومَ بفتنةٍ ظاهراً ، ولكن نتيجةً لعملٍ باطنٍ طويلٍ على الراجح ، أن تغيّرت مشاعره ، وذلك أنه انزوى في منزله ولم يخرج منه إلا بعد بضعة أيامٍ كيما يصعدُ في المنبر ويرتدّ عن أضاليله ، ويخلعُ ثوبه ويمزقه ويقول : « انخلعتُ من جميع ما كنتُ أعصده ، كما انخلعتُ من ثوبي هذا » ، ولم ينفك بعد ذلك ينشر كثيراً من الكتب موجّهةً ضدّ المعتزلة على الخصوص ، ويُعلّم ويجمع حوله جمهوراً من التلاميذ ، وتوجد مناقشاتٌ علنية وقعت بينه وبين الجُبّائي على الخصوص ، وقد توفّي سنة ٣٢٤ تاركاً وراءه مذهباً قاضياً على مذهب المعتزلة ، مع دوامه بجانب مذهب الفلاسفة وولادِهِ للفزاليّ .

ووجد من جادل في صدق اعتداء الأشعريّ ، فبينما كان المعجبون به يحيطون هذا الاعتداء كما يحيطون وفاة أستاذهم وشخصيته بهالةٍ من الأساطير ، وجد علماء من المذاهب المناهضة الغيّريّ ، من حنفيّة وحنبلية وما ترديدية <sup>(١)</sup> ؛ زعموا أنه لم يأت إلى الشنّة إلا عن طموح ورغبة في اجتذاب أكبر عدد من الأتباع إليه ، وما

---

== الثاني من أعمال الدورة الثالثة من مؤتمر المفسّرين الدولي في سنة ١٨٧٩ ، والكتاب الثاني هو « تاريخ أبي الحسن الأشعري » لسيّتا ١٨٧٦ ، ويجب أن تضاف إليه رسالة « في تاريخ الأشعرية » لصرايز وذلك في أعمال مؤتمر المفسّرين الدولي الثامن لسنة ١٨٩١ ، وكذلك انظر إلى كتاب « الاختلاف في العقائد الإسلامية حتى زمن الأشعري » لهوتسا .

(١) للترديدية مذهب أئمة الماتريدي القوي هو مصلح معاصر للأشعريّ .

يلاحظ أن معظم أعظم الإسلام من أي مذهب كانوا، رأوا من وضع إخلاصهم موضع شك، وهذا ما عرّض له ابن سينا، وهذا ما عرّض له النزالي، وأرى، من حيث المبدأ، أنه لا محل لتعليق أهمية كبيرة على هذه اللتالب، بإخلاص المؤلف الباطني ليس مسألة من النظام العلمي، وأما الكتب التي تكون على شيء من السرية ويكون هذا المؤلف أو ذاك قد كتبها ليطلع عسراه على رأيه الحقيقي فإنه لا يُنذر عليها في معظم الأوقات، أو إنها تكون مُختلقة، ويوجد كثير من التفتنات حول أقوال للأشعري روى أنه نطق بها على فراش موته، وأكثرها طرافة، بما هو مُشجع به من شعور عصري جداً هو ما جعله يقول: «إني لا أكر أحدًا من أهل هذه القبله»<sup>(١)</sup>، لأن الكل يشيرون إلى معبود واحد، وإنما هذا كله اختلاف في العبارات»<sup>(٢)</sup> ولا يدل هذا القول على تعصب اعتقادي كبير، وإنما يشهد بصادات ذهنية كريمة كثيرة التحرر، ومع ذلك فإنه لا يُحكم في أمر رجل استناداً إلى كلمة مشكوك في صحتها، وإنما يُحكم فيه وفق مجموع آثاره ووفق تأثيره.

تأثير الأشعري عظيم، وقد قام تلاميذه بممارسة هذا النفوذ فنشروا آثاره في أجيال كثيرة، وقد ترك لنا المؤرخ العالم ابن عساكر، الذي عاش في القرن السادس (٤٩٩ - ٥٧٩) وألف للدفاع عن سنية الأشعري التي كانت موضع الجدل فيما بعد، قائمة لخلقاء هذا الإمام يجدر أن يذكر بينهم، مثل صاحب لشخصية فلسفية ممتازة بما فيه الكفاية، الباقلائي البصري المتوفى سنة ٤٠٣، وأبو المال الجويني المعروف بلقب إمام الحرمين، أي إمام المصيرين المقدسين:

(١) القبله هي الجهة التي يجه نحوها للصلاة، وهي كلمة استعملت رمزاً هنا بمعنى الإسلام.

(٢) مهن، الكتاب السابق، ص ٣٦

حكمة والمدينة ، والذي عاش من سنة ٤١٩ إلى سنة ٤٧٨ وكان أستاذاً للفزائى ، ولم تستأثر هذه المدرسة الأشعرية العظيمة لنفسها بلقب مدرسة للتكلمين ، فيوجد من التكلمين من هم غير أشاعرة ، ولكن مؤلفى العرب ، إذا ما ذكروا رأى التكلمين المشهورين ، قصّدوا ، دائماً تقريباً ، علماء الأشاعرة ، ولا سيما العالمان المذكوران .

وقد ضاعت ، تقريباً ، جميع آثار الأشعرى الواسعة التى قيل إنها تشتمل على أكثر من مئتين كتاب ، وقد عرّف كريمر منها كتاب اللّغ ، وهو مجموعة مؤجزة لاستعمال التلاميذ <sup>(١)</sup> ، وذكر ابن عساكر مقدمة كتاب له أهم من ذلك برأى ، وهذا الكتاب ، الذى هو كتاب إمامنا الخطير كما يمكن أن يُعتدّ ، هو « كتاب الإبانة » ، وهذه المقدمة أقلُّ إفادةً للتاريخ الفلسفى مما للتاريخ الدينى ، ومن حسن الحظ وجود ما يحمل على الأمل بأن يُعرّف هذا الكتاب ذات يوم ، وذلك أن عنوانه المذكور فى قائمة مكتبة مسجد الفاتح بالآستانة ، وما استطعت أن أناله من خبر قصير عن هذا المخطوط ، وإن لم يكن من الضبط ما يكفى لإيراده هنا ، يتحملنى على التّيل إلى الاعتقاد بأن تلك الدلالة صحيحة .

ولدينا عن أثر الأشعرى على العموم قائمة للكتب التى ألفها بين سنة ٣٠٠ وسنة ٣٢٠ ، ومن الإمتاع تصفح هذه القائمة التى وضعها الأشعرى بنفسه وحفظها مُقرّظه ابن عساكر ، فيرى أن مولفنا بذل مُعظم نشاطه فى الجدل ، وكتب هذا الصنف سائدة . ووجه عدد كبير من الرسائل ضدّ المعتزلة والراوندية وأهل الثنية ،

وَضِدٌّ مَنْ يَقُولُونَ إِنَّ فِهُ جَسَماً ، وَضِدٌّ كَثِيرٌ مِنَ الْفَلَّاسَةِ ، كَالْإِسْكَافِيِّ وَالْبَلْخِيِّ الَّذِينَ لَا نَعْرِفُ عَنْهُمَا غَيْرَ الْقَلِيلِ ، وَإِذَا نَظَرْتَ إِلَى عُنَاوِينَ الرِّسَالِ الْمَوْجَّهَةِ ضِدَّ الْفَلَّاسَةِ وَجَدْتَ أَنَّ الْأَشْعَرِيَّ يَقْسِمُهُمْ إِلَى فَلَاسَةِ بِمَعْنَى الْكَلِمَةِ ، أَيْ أَفْلَاطُونِيِّينَ وَأَرِسْطُوطَالِيسِيِّينَ ، وَإِلَى طِبَائِسِيِّينَ وَدَهْرِيِّينَ ، وَذَلِكَ كَمَا صَنَعَهُ الْغَزَالِيُّ بَعْدَ زَمَنِ .

يَبْدُو أَنَّ الْمَدْرَسَةَ الْفَلَسْفِيَّةَ لَمْ تَكُنْ فِي غَيْرِ دَوْرٍ الظُّهُورِ عِنْدَ الْعَرَبِ حِينَمَا كَانَتْ عَلَى الْأَشْعَرِيِّ أَنَّ يَكَلِّفُهَا ، وَأَنَّهَا كَانَتْ مُمَثِّلَةً مِنْ قَبْلِ تَلَامِيذَ لِلْكَنْدِيِّ غَامِضِي الْأَمْرِ ، وَلِذَا فَإِنَّ هَذَا الْجَدَلُ لَمْ يَكُنْ غَيْرَ أَوَّلِ جُلُجَةٍ إِذَا مَا قِيسَ بِالْجَدَلِ الَّذِي وَقَعَ بَعْدَ قَرْنَيْنِ ، فَعُورِضٌ بِهِ أَثَرُ ابْنِ سِينَا بِأَثَرِ الْغَزَالِيِّ ، فَكَانَ الْعَمَلُ الَّذِي أُلْقِيَ عَلَى عَاتِقِ الْأَشْعَرِيِّ وَمَدْرَسَتِهِ خَاصَةً ، هُوَ مَكْلُفَةُ الْمُعْتَرِلةِ . وَكَذَلِكَ يُفَعَّلُ مِنْ تِلْكَ الْقَائِمَةِ أَنَّ إِمَامَنَا كَتَبَ إِلَى مُنْظَمَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ سَأَلَتْهُ عَنْ آرَاءِهِ كَمَا هُوَ أَمْرُ رُسُلِ النَّصْرَانِيَّةِ . وَمَا كَانَ مِنْ تَنْوُوعِ الْبَقَاعِ الَّتِي تَقِيْمُ بِهَا هَذِهِ الْمُنْظَمَاتُ يَدُلُّ عَلَى الْمَدَى الْبَالِغِ الَّذِي كَانَ يَمْتَدُّ إِلَيْهِ نَفُوذُ الْأَشْعَرِيِّ فِي أَثْنَاءِ حَيَاتِهِ ، وَذَلِكَ أَنَّهُ كَانَ يُفَرِّعُ إِلَيْهِ مِنْ خُرَاسَانَ ، وَجُرْجَانَ ، وَدِمَشْقَ ، وَوَأَسَاطَ ، وَبَغْدَادَ .

وَكَذَلِكَ آثَارُ الْبَاقِلَانِيِّ وَإِمَامِ الْحَرَمَيْنِ نَادِرَةٌ جِدًّا ، وَقَدْ ظَفِرَتْ مَكْتَبَتُنَا الْوُطْنِيَّةُ عَنِ الْبَاقِلَانِيِّ ، كَقِسْمٍ مِنْ أَسَاسِ شَيْفَرٍ ، بِكِتَابٍ فِي الْجَدَلِ ضِدَّ الْمُعْتَرِلةِ وَغَيْرِهِمْ مِنْ أَصْحَابِ الْبِدْعِ ، فَلَا بُدَّ مِنْ أَنْ يَكُونَ مَهْمًا جِدًّا <sup>(١)</sup> ، كَمَا أَنَّ مَكْتَبَةَ بَرَلِينِ تَشْتَمِلُ عَلَى رِسَالَةٍ لِإِمَامِ الْحَرَمَيْنِ لَا تَخْلُوْ مِنْ قَائِدَةٍ ، وَتُسَمَّى « قَوَاعِدُ الْعُقَاوِدِ » <sup>(٢)</sup> .

(١) قَالَ دُورْنِبِرْغُ عَنْ هَذَا الْكِتَابِ « إِنَّهُ مِنْ مَجَانِبِ مَجْمُوعَةِ شَيْفَرٍ » ، الْمَخْطُوطَاتُ الْعَرَبِيَّةُ مِنْ مَجْمُوعَةِ شَيْفَرِ فِي الْمَكْتَبَةِ الْوُطْنِيَّةِ ، اسْتِخْلَاصٌ مِنْ مَجَلَّةِ الْمَلَاءِ ، ١٨٩١ ، مَخْطُوطَةٌ ، رَقْمُ ٦٠٩٠ .

(٢) كِتَابُ الْمَمِّ فِي قَوَاعِدِ الْعُقَاوِدِ ، بَرَلِينِ ، ٢٠٧٣ .

ولا يُمكنُ أن يُفَكَّرَ في كتابة تاريخٍ على شيء من السَّكَّالِ عن مدرسة الكلام ، وفي الإبانة بطريقة دقيقة كيف تحولت هذه المدرسة تحولا تدريجيا بتأثير مدرسة الفلاسفة النامية ، إلا بعد دراسة هذين المخطوطين ودراسة كتاب الإبانة للأشعري وجمع وتنسيق مختلف الاستشهادات عن المتكلمين التي توجد لدى علماء الكلام ومُفسري القرآن ومؤرخي الفلسفة كالإيجي . وإننا ؛ بينما ننتظر وقوعَ هذا نكتفي بتعييننا أثره وخُلُقَه في بضع صَفَحَاتٍ وَفَقَّ استَشْهَادَاتِ ابن عساكر المزيَّلةِ بعضَ الشيء وَوَفَقَ ما أورد الشهرستانيُّ من معارفٍ على شيء من الغموض وعدم الطلاوة <sup>(١)</sup> ، وفضلاً عن ذلك فإننا نلاقى هذه المدرسة في دَوْرٍ متأخر ، وما نحاول أن نقوله هنا يَكْفِي ، كما أرجو ، للإشعار بضرورة ردِّ هذا الوجه المُتَّعَمِّع من تاريخ الفلسفة إلى الدَّرْسِ وللمتَكَمِّلِينَ من تقدير ابتكار الغزالي إلى حَدِّ كبير بالنسبة إلى المتكلمين على العموم .

تَدُلُّ أولُ نَظَرَةٍ تُلْقَى على النصوص على أن المسائل التي شَغَلَتْ بال المتكلمين هي ، في الغالب ، عينُ المسائل التي كانت قد شَغَلَتْ بال المعتزلة ، وعلى ما بين المدرستين من عداوة فقد تابعتا وتلاحمتا ، فقد ظهر الأشعريُّ المتكلمُ من الجُبَّاتِي الذي هو آخر معتزلي كبير . أَجَلْ ، توجدُ فروقٌ في حُلُولِ المسائل ، غير أنه لا كبيرَ فَرْقٍ فيما تَفْتَرِضُ من لِبَاقَةٍ ذهنية وفي أسلوبِ معالجتها . ونَحِدُ من ناحية لأخرى عَيْنَ البَحْثِ وعَيْنَ الدِّقَّةِ في التحليل وعَيْنَ الجُهودِ - في الابتكار ضمن المجرى - التي تَوْدَى إلى تَأْتِجٍ ساطِعَةٍ أحياناً ، غريبةٍ أحياناً أخرى . والمتكلمون ، الذين

(١) الشهرستاني ، ص ٦٥ وما بعدها .

هم آخَرُ مَنْ أَتَوْا ، هم الذين كُذِبَ لهم الفوز ، كما يجب أن يُعْتَدَ ؛ في هذا السَّابِق ، وذلك من حيث تمحيصُ الفكر وحِدَّتِه .

ولكن فِيمَ يَخْتَلِفُ المذهبان بالحقيقة ؟ إنهما يختلفان بالقلب ، فأحدهما يميل إلى العقيدة والسُّنَّة ، والآخرُ يستغفُّ بهما ، أو يَسْخَرُ منهما على ما يحتمل ، وأحدهما يذعن ، والآخرُ يَظْهَرُ حُرًّا ، والاستعدادُ الخُلُقِيُّ للخشوع والإيمان هو ما يُبَارِزُ به مذهبُ المتكلمين ، وهو بهذا أهلُ لأن يُسْفِرَ عن الغزالي الذي تعدُّ شدةُ الشعور الخُلُقِيُّ فيه صفةً مهيمنة ، والأسطرُ الأولى من كتاب الإبانة للأشعريِّ تدلُّ على هذا الاستعداد للخشوع فيه <sup>(١)</sup> ، فقد تجد فيها الله « الذي يَخْضَعُ لَهُ الْمُتَقَرِّزُونَ ، وَيَخْشَعُ لَهُ الْمُتَرَفِعُونَ ؛ وَيَدِينُ طَوْعًا أَوْ كَرْهًا لَهُ الْعَالَمُونَ » ، وقد استغفر الله « استغفارَ مُقَرَّرٍ بذنوبه معترفٍ بخطيئته » ، وله كلمة ذُكِرَتْ في مَعْرِضِ تفسير القرآن على شيء من المناسبة ضِمَّنَ المعنى ذاته ، وقد أَلَفَ هذا التفسير للردِّ على تفسيرٍ آخرَ نَشَرَهُ الْجُبَّائِيُّ ، ومن عادة ذلك الزمن أن تُولَّفَ تفاسيرُ القرآن ، ويُلَوَّحُ أن الكِنْدِيُّ كان قد وَضَعَ تفسيراً للقرآن <sup>(٢)</sup> مع قلة استعداده لهذا النوع من العمل ، قال الأشعريُّ ردًّا على تفسير الجُبَّائِيِّ : « وَرَأَيْتُ الْجُبَّائِيَّ أَلَفَ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ كِتَابًا أَوَّلَهُ عَلَى خِلَافِ مَا أُنْزِلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ ، وَعَلَى لُغَةِ أَهْلِ قَرْيَتِهِ الْمَعْرُوفَةِ بِجُبِّي ، وَلَيْسَ مِنَ اللِّسَانِ الَّذِي تَزَلُّ بِهِ الْقُرْآنُ ، وَمَا رَوَى فِي كِتَابِهِ حَرْفًا وَاحِدًا عَنْ أَحَدٍ مِنَ الْمَفْسِّرِينَ ، وَإِنَّمَا اعْتَمَدَ عَلَى مَا وَسَّوسَ بِهِ صَدْرُهُ وَشَيْطَانُهُ » ، ويدلُّ هذا

(١) مهران ، الكتاب المذكور ، ص ٤٢

(٢) مهران ، الكتاب المذكور ، ص ٢٩ .

التأنيبُ على ردِّ فعلٍ باسمِ السنةِ الماثورةِ التاريخيةِ والإيمانِ حيالَ ما ألزَمه المعتزلةُ من حُرَيَّاتٍ متطرفةٍ في الشكلِ والأساسِ نحو الكلامِ المُنزَّلِ .

والمسائلُ ذاتُ الإمتاعِ الفلسفيِّ التي ألَمعنا إليها منذ هُتِنَتْ على أنها مما تناوله المتكلمون عَقِبَ المعتزلةِ هي - بجانبِ المسائلِ الدينيةِ الخاصةِ حَوْلَ خَلْقِ القرآنِ ورؤيةِ الله في الآخرةِ - مسائلُ صفاتِ الله واختيارِ الإنسانِ والجوهرِ والعَرَضِ وتكوينِ المادةِ وقابليةِ التجزؤِ إلى غيرِ حَدٍّ واللانهايةِ ، وإليكِ كَلَمَاتٍ قليلةٌ عن هذه المُعضِلاتِ المختلفةِ .

يَرَى الأشعريُّ أن كلامَ الله قديمٌ ، غيرَ أن التعبيرَ عن هذا الكلامِ بألفاظٍ وحروفٍ ليس سوى إشاراتٍ معروضةٍ على الإنسانِ ، وهذا التعبيرُ حادثٌ . ويَرَى الأشعريُّ أن الله يُرَى في الآخرةِ من قَبْلِ الأخيارِ ، وهذا هو رأى السُّنِّيَّةِ ، ولكنني أشكُ ، من هذه الناحيةِ ، في كونِ السُّنِّيَّةِ على اتفاقٍ مع القرآنِ ، الذي إذا ما فُسرَ بأكثرِ ما يكونُ مباشرةً ، يَظْهَرُ أنه يَذْهَبُ إلى أن الله من الجَلالِ بحيث لا يُرَى . وفي مسألةٍ أخرى يَبْدُو لي أن الأشعريَّ يناقضُ القرآنَ - ولو أنه يعتمدُ عليه - بإنكاره أبديةِ عذابِ النارِ ، وهو يوافقُ تعابيرَ آيِ القرآنِ فيقولُ: بَأَن لِّلَّهِ أَيْدِيًا وَأَرْجُلًا وَعَرْشًا ، ولكن هذه الأشياءُ غيرُ ماديةٍ ويتعذرُ تعيينها بالوصفِ .

ويَخْتَلِفُ أبو هاشمِ الجُبَّائِيُّ في هذا عن مُعْظَمِ المعتزلةِ الذين كانوا ينكرونِ الصفاتِ الإلهيةَ ويرُدُّونها إلى أَلْفَافٍ صرفةٍ ، فَيُسَلِّمُ بَأَن لِّلَّهِ أحوالًا لا معلومةَ ولا مجهولةَ ، ولا تُعرَفُ كذلك ، بل هي مع الذاتِ ، وكانت هذه الأحوالُ تقومُ عنده مقامِ الصفاتِ ، وقد انتقدَ الأشعريُّ هذه النظريةَ ، فقال إن الفرقَ بين التعبيرينِ في علمِ الله وقدرتهِ وسَمِعَهُ إما أن يَسْكُونُ فرقًا في الاسمِ أو الحالِ أو الصفةِ ، وليس هذا



فرقاً في الاسم ، وذلك لأن العقل يَقْضِي بأن هنالك مفهومين مختلفين ، وليس هذا فرقاً في الحال ، وذلك لأن تأكيد الحال غير المعلومة وغير المجهولة هو تأكيد لِحَدِّ متوسط بين الوجود والعدم ، وهذا محالٌ ، ولذلك يجب أن يُسَلَّم بالصفات القائمة بذات الله فلا يقال : إنها هو ولا غيره .

وأنكر الباقلاني وجود تناقض يُفْتَرَض حَوْلَ أحوالٍ متوسطة بين الوجود والعدم ، وسَلَّم بهذه الأحوال ، كما سَلَّم بالصفات على أنها مَعَان قائمة بالله ، وقد قال « إن الحال كما أثبت أبو هاشم هو الذي نسميه صفةً ، خصوصاً إذ أُثبت حالة أوجبت تلك الصفات » ، ولذا فإن الحال هنا هو الصفة تقريباً ، أو الصفة بالقوة ، وهو يكون مُعَلِّقاً بين الوجود والعدم على نحو الأفكار العامة نوعاً ما ، والصفة صَرُبَتْ من الوجود في ذات الله يشابه بعض المشابهة - ولكن من غير اتحاد - صفة العَرَض في الجوهر ، ومع ذلك فإن نظرية أحوال الله التي هي على شيء من النمودج تنضج إذا ما قُورِنت بنظرية الأفانيم الإسكندرانية .

ولكي يُثبت الأشعري قِدَم الصفاتِ ، وعلى الخصوص قِدَم كلام الله ، استعمل دليلاً سلقاه عند الغزالي ، وهو : « إما أن يكون الله أمراً بأميرٍ قديم أو بأميرٍ مُحدث ، فإن كان مُحدثاً فلا يَخْلُو ، إما أن يُحدثه في ذاته أو في محلٍّ ولا في محلٍّ ، فيستحيل أن يحدثه في ذاته لأنه يؤدي إلى أن يكون محلاً للحوادث وذلك محال ، ويستحيل أن يكون في محلٍّ لأنه يوجب أن يكون المحلُّ به موصوفاً ، ويستحيل أن يحدثه لا في محلٍّ لأن ذلك غيرُ معقول ، فتميّز أنه قديمٌ قائمٌ به صفةٌ له » ، وقُلْ مثْلَ هذا عن جميع صفات الله .

وفي المذهب تؤدي مسألة اختيار الإنسان إلى الاعتبارات الآتية . قال الإمام الأشعري : « والعبدُ قادرٌ على أفعال العباد ، إذ الإنسانُ يحدُّ من نفسه تفرقةً ضروريةً بين حركات الرعدة والرعدة وبين حركات الاختيار والإرادة ، والتفرقة راجعةٌ إلى أن الحركات الاختيارية حاصلةٌ بحيث تكون القدرة متوقفةً على اختيار القادر ، فمن هذا يكون المُكْتَسَبُ هو المقدور بالقدرة الحادثة والحاصل تحت القدرة الحادثة ، ثم لا تأثير للقدرة الحادثة في الإحداث ، لأن جهة الحدوث قضيةٌ واحدةٌ لا تختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض ، فلو أثرت في قضية الحدوث لأثرت في قضية حدوث كلِّ مُحدثٍ حتى تصلح لإحداث الألوان والطعوم والروائح وتصلح لإحداث الجواهر والأجسام ، فيؤدي إلى تجويز وقوع السماء على الأرض بالقدرة الحادثة ، غير أن الله تعالى أجرى سُنَّتَهُ بأن يَخْلُقَ عَقِيبُ القدرة الحادثة أو تحتها ومعهما الفعل الحاصل إذا أَرَادَهُ العبدُ وَتَجَرَّدَ لَهُ ، وَسُمِّيَ هذا الفعلُ كَسْباً فَيَكُونُ خَلْقاً من الله تعالى إبداعاً وإحداثاً ، وكسباً من العبدِ مُتَجَمِعاً تحت قدرته » ، وهذا النظام ، الذي هو على شيء من الدقة ، يَحْمِلُ على التفكير في الانسجام المُعَيَّن قَبْلَ حدوثه .

ويلتزم القاضي الباقلاني جانبَ نظريته في الأحوال ويعتمد عن مذهب الأشعري ، فقد قال : « قام الدليل على أن القدرة الحادثة لا تصلح للإيجاد ، لكن ليست تُقَصِّرُ صفات الفعل أو وجوده واعتباره على جهة الحدوث فقط ، بل هاهنا وجوه أخرى وراء الحدوث من كون الجوهر مُتَحَيِّزاً قابلاً للعرض ، ومن كَوْنِ العرض عَرَضاً ولونا وسواداً وغير ذلك ، وهذه أحوال عند مُنْتَبِئِ الأحوال ، فجبهة كَوْنِ الفعل حاصلاً بالقدرة الحادثة أو تحتها نسبةً خاصةً يُسَمَّى ذلك كسباً ، وذلك هو أثرُ

القدرة الحادثة ، فإذا جاز ، على أصل المعتزلة ، أن يكون تأثير القدرة ، أو القادرية القديمة ، في حال هو الحدث والوجود أوفى وجه من وجوه الفعل فليَمَّ لا يجوز أن يكون تأثير القدرة الحادثة في حال هو صفة للحدث أوفى وجه من وجوه الفعل ، وهو كون الحركة مثلاً على هيئة مخصوصة ، وذلك أن المفهوم من الحركة مطلقاً ومن العَرَض مطلقاً غير ، والمفهوم من القيام والقعود غير ، وهما حالتان متمايزتان ، فإن كل قيام حركة ، وليس كل حركة قياماً ، ومن المعلوم أن الإنسان يفرق فرقاً ضرورياً بين قولنا أَوْجَدَ وبين قولنا صَلَّى وصام وقعد وقام ، وكما لا يجوز أن يضاف إلى الباري تعالى جهة ما يضاف إلى البد فكذلك لا يجوز أن يضاف إلى البد جهة ما يضاف إلى الباري تعالى ، فَتَبَّتْ تأثير القدرة الحادثة وأثرها ، وهي « الحالة الخاصة » ، وهي جهة من جهات الفعل حَصَلَتْ من تعلق القدرة الحادثة بالفعل ، وتلك الجهة هي المتعينة لأن تكون مقابلة بالثواب والعقاب ، فإن الوجود من حيث هو وجود لا يَسْتَحَقُّ عليه ثواب وعقاب ، خصوصاً ، على أصل المعتزلة ، فإن جهة الحسن والقبح هي التي تقابل بالجزاء ، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان وراء الوجود ، فالموجود من حيث هو موجود ليس بحسن ولا قبيح ، فإذا جاز لكم إثبات صفتين هما حالتان جازلي إثبات حالة هي متعلقة بالقدرة الحادثة .

ويكفح لي أن رأى إمام الحرمين في هذه المسئلة الخطيرة قريب من رأى الفارابي<sup>(١)</sup> ، وقد قال الشهرستاني : « وهذا الرأي إنما أخذه من الحكماء الإلهيين وأبرزه في معرض الكلام » ، والحكماء الإلهيون هنا هم الفلاسفة لا ريب ،

(١) انظر إلى « ابن سينا » ، ص ١٠٨ .

ولا يميل هذا الإمام إلى الأحوال التي لا توصف بالوجود والتقدم ، فالقدرة بلا أثر لها هي كنفى القدرة أصلاً ، وإثبات تأثير في حال أمر لا يعقل ، ولذا فقد قال : « فلا بُدَّ ، إذا من نسبة فعل البدن إلى قدرته حقيقة ، لاعلى وجه الإحداث والخلق ، فإن الخلق يشعر باستقلال إيجاده من العدم ، والإنسان كما يُحسُّ من نفسه الاقتدار يُحسُّ من نفسه أيضاً عدم الاستقلال ، فالفعل يستند وجوداً إلى القدرة والقدرة تستند وجوداً إلى سبب آخر يكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل إلى القدرة ، وكذلك يستند سبب إلى سبب حتى ينتهي إلى مُسبَّب الأسباب ، فهو الخالق للأسباب ومُسبَّباتها المستغنى على الإطلاق ، فإن كلَّ سبب مُستغنى من وجه محتاج من وجه ، والبارئ تعالى هو النقي للطلق الذي لا حاجة له ولا فقر » .

ومذهب الأشعريّ ذرئى حتى بالنسبة إلى الزمان ، فالزمان ينقسم إلى أوقات ابتدائية ، ولا يمكن أن يدوم العراض وقيتين ، حتى إن الجوهر لا يدوم إلا لأن الله يحمّله على السوام بإحداثه عوارض فيه ، وهكذا فإنه يجب أن يوجد خلق متصل من قبل الله أو مُجدّد بين لحظة ولحظة ، ولولا هذا لزال جميع الأشياء والجواهر والأعراض ، ومن الطبيعي أن يتبع هذا المذهب اعتقاد أهل السنة بتوكيده عدم قدم العالم وعدم خلوده وعدم لانهايته .

أجل ، إن مذهب المعتزلة امتدّ بعد الأشعريّ ، ولكن مع ضعفه بالتدرّج أمام نجاح التكلمين النامي وتحت ظل مدرسة الفلاسفة المزدادة .

## الفضل الثاني

الغزالي ، سيرته وكتبه

يَرُدُّنا تاريخُ ولادة الغزالي ( ٤٥٠ ) إلى نحو ربع قرن بعد وفاة ابن سينا ، وذلك التاريخ هو مُنتَصَفُ القرن الخامس من الهجرة ، ولا يَخْتَلِفُ حالُ العالم الإسلامي في ذلك الحين عما كان عليه في زمن ابن سينا ، ومع ذلك فإنه كان يَتَجَمَّعُ حَوْلَ ذلك التاريخ ، كما يَلُوح ، عددٌ كبير من التغيرات والضربات الفاجعة .

وَيَطُولُ في بغداد - مركز آسية الإسلامية - عهدُ القائم وانهيارُ الخلافة تحت وصاية البويهيين ثم تحت وصاية السلاجقيين ، ويموت القائم سنة ٤٦٧ ، ويَخْلُقه حفيده المقتدى ( ٤٦٧ - ٤٨٧ ) ، ويحىء بعد هذا المستظهر الذي يُكْرِمُ الغزالي . ولا مِرَاءَ في أن هؤلاء الخلفاء لم يكونوا مجردين من الفضيلة ، بَيَدَ أن ضَعْفَ الحوادث يَخْفِضُهُم .

وقد انقسم إلى دول كثيرة متعادية آلُ بويه الذين أُنْزِلُوا ، فيما مضى ، من جَنُوبِ بحر قَزْوِينَ مع تَرْكٍ من الدَّيْلَمِ ، واستولوا على ولاياتٍ كبيرة من آسية الوسطى زيادةً على بغداد ، وقد أبصر السامانيون ، الذين رَعَوْا ابن سينا ببخارى ، تناقصَ سلطانهم ، ويَثُورُ عليهم أحدُ عمالم سُبُكْتِكِينَ ، ويؤسس ابنُ هذا الأخير محمود ، - الذي صار عند موت أبيه ( ٣٨٧ ) سيدَ نَيْسَابُورِ وغَزَنَةِ - دولةً

الغزنويين ، وَيَقْتَحُ خَوَارِزْمَ وَأَصْبَهَانَ ، وَيَكُونُ أَوَّلَ مَنْ يَلْقَبُ نَفْسَهُ بِلقب سلطان ، وَيُوسِعُ دَوْلَتَهُ حَتَّى دَاخِلَ الْهِنْدِ ، وَيُتَوَفَّى سَنَةَ ٤٢١ .

وَتَظْهَرُ قِبَالُ الْغَزَّ الْتُرْكِيَّةِ فِي خِرَاسَانَ بِقِيَادَةِ آلِ سَلْجُوقَ ، وَيَسْتَوْلِي السُّلْطَانُ السَّلْجُوقِيُّ الْأَوَّلَ ، طُغْرُكُوكَ ، عَلَى نَيْسَابُورَ فِي سَنَةِ ٤٢٩ ، ثُمَّ يُقَوِّضُ الْبُيُوهِيَّينَ ، وَيَذْخَرُ الْغَزْنَويَّينَ فَيَقْتَحُ بِالتَّابِعِ جَرْجَانَ وَطَبْرِسْتَانَ سَنَةَ ٤٣٣ ، وَأَصْبَهَانَ سَنَةَ ٤٤٢ ، وَأَذَرْبَيْجَانَ سَنَةَ ٤٤٦ ، وَيَدْخُلُ بَنْدَادَ سَنَةَ ٤٤٧ ، وَيَحْمِلُ عَلَى الدَّعَاءِ لَهُ فِي الْأُخْطَبَةِ بَدَلًا مِنَ الْبُيُوهِيَّينَ ، وَيَخْلُفُهُ ابْنُ أَخِيهِ ، أَلْبُ أَرْسَلَانَ ، سَنَةَ ٤٥٥ ، وَيُقْتَلُ أَلْبُ أَرْسَلَانَ سَنَةَ ٤٦٥ ، وَيَخْلُفُهُ ابْنُهُ مَلِكْشَاهُ ( ٤٦٥ - ٤٨٥ ) ، وَمِنْ تَتَائِجِ صَوْلَةِ السَّلْجُوقِيَّينَ فِي هَذِهِ الْمَهُودِ الثَّلَاثَةِ أَنْ أُؤْغِلُوا ، فِي أَرْبَعِينَ سَنَةً ، فِي أَمْلَاكٍ مِنَ دَوْلَةِ الرُّومِ إِلَى صَمِيمِ آسِيَةِ الصُّغْرَى ، حَتَّى قَوْنِيَّةَ وَنِيقِيَّةَ .

وَفِي مِصْرَ كَانَ يَتَأَلَّقُ نَجْمُ الْفَاطِمِيَّينَ الَّذِينَ يُزَعَمُ أَنَّهُمْ مِنْ ذُرِّيَّةِ عَلِيٍّ ، وَفِي سَنَةِ ٤٠٨ يَقِيمُ الشَّاذُّ ، الْحَاكِمُ الْفَاطِمِيُّ ، دِيَانَةَ الدَّرُوزِ الْقَرْيَةَ مِنْ دِيَانَةِ الْإِسْمَاعِيلِيَّةِ ، وَيَنْفُشِرُ نَفُوذَ خُلَفَاءِ الْقَاهِرَةِ فِي آسِيَةِ وَيُوزِنُ نَفُوذَ خُلَفَاءِ بَنْدَادَ ، وَيُدْعَى لِلْخَلِيفَةِ الْفَاطِمِيِّ فِي الْأُخْطَبَةِ فِي سُورِيَّةِ وَدِمَشْقَ وَحَلَبَ ، وَفِي الْبَصْرَةِ أحيانًا ، وَفِي قَارَسَ حَتَّى بَنْدَادَ ، وَتَعْرِفُ هَذِهِ الْمَدِينُ ، بِالْخَلِيفَةِ الْعَبَّاسِيِّ فِي أَوَاقَاتٍ أُخْرَى ، وَلِهَذَا الْمَدِينُ مِنَ التَّقَلُّبِ مَا يَشَابُهُ أَحْوَالُهَا مِنَ الْاِسْتِقْلَالِ .

وَفِي الْغَرْبِ يَقُوزُ النُّصَارِيُّ بِأَمْلَاكِهِ بِفَضْلِ الْاِقْسَامَاتِ الَّتِي تَنْهَكَ الْإِسْلَامَ ، وَيَسْتَوْلِي الْقُونُسُ الْقِشْلَالِيَّ عَلَى طَلِيلَةَ ( ٤٧٨ ) بَعْدَ أَنْ حَاصَرَهَا سَبْعَ سِنِينَ ، غَيْرَ أَنَّ الْمُرَابِطَ يَوْسُفَ بْنَ تَاشْفِينِ جَاءَ مِنْ مَرَّاكُشَ مَعَ عَرَبِهِ لِإِنْجَادِ أَبْنَاءِ دِينِهِ وَهَرَمَ الْقُونُسُ فِي الزَّلَاقَةِ سَنَةَ ٤٨٠ ، وَوَحَّدَ بَيْنَ يَدَيْهِ إِسْپَانِيَّةَ الْإِسْلَامِيَّةَ ، وَتَمْتَصِّي خَمْسَةَ

وثلاثون عاماً ( ٥١٥ ) فتَقَلُّدُ دولة المرابطين بدَوْرِها ، وذلك بفتح قام بها رجلٌ يُدعى ابن تومرت مدعياً أنه المهديُّ ومن ذرية عليٍّ وإن كان من البربر ، وقد عرّف هذا الوجهُ الغزاليُّ في الشام <sup>(١)</sup> ، وبعد أن اتَّبَعَ آراء للذهب الأشعريُّ صار ذا قَدَمٍ في مذاهبِ اعتزاليةٍ ، وَيَتَّبِعُ تلميذه عبد المؤمن مواعظه فيفتح مرّاً كس ويؤسس دولةً للموحدين .

واتَّفَقَ للإسماعيلية أهميةٌ عظيمةٌ في فارس في خلافة المستظهر ، ومن هؤلاء حسنُ بن الصباح ، الذي هو أفاقٌ من مرّو ، والذي أخذ يَكُونُ داعياً للمطالبيين بالملك من العلويين ، والذي استولى على قلعة « الموت » في الديلم سنة ٤٨٣ ، فأقام فيها دولةً للملاحدة كما سُمِّيَتْ ، وقد دامت هذه الدولة حتى غارة المغول .

وحدَثَتْ في تلك الأثناء ، أى قبيل وفاة الغزاليِّ ، حركة الحروب الصليبية العظيمة ، فاستولى الفرنج على القدس سنة ٤٩٢ ، ويتماسك الإسلامُ إزاء هذه الصدمة الماثلة ، وينال شيئاً من الالتحام على يد صلاح الدين الكرديِّ وبفضل انتصاراته ، ويقضى صلاح الدين على الخلافة الفاطمية بمصرَ ، ويستبدل بها دولةً الأيوبيين تحت سيادة خلفاء بغداد .

ولكنَّ إليك ، بعد قليلٍ ، سيلاً جديداً من الترك يتقدم من قلب آسية ، ويُنصِرُ العربُ المذعورُ فيه أُنْفَقاً من الدم ، وذلك أن المُنْغُولَ ، بقيادة جنكيزخان ، ثم بقيادة طُلوخان وهلاكو ، اجتأحوا آسية الوسطى وخرَّبوا مَدُنَ نيسابور وبخارى

(١) تاريخ الموحدين لبد الواحد الراكسي ، ترجمة فائيان ، ص ١٦٣ .

وسمقند والرى الشهيرة وقتلوا أهلها ، وقد أزال هلاكو خلافة بغداد (٦٥٦) وافتتح العصر الجديد آخر دفعة من الترك ، أى العثمانيين .

ويداوم العلماء فى أثناء هذه الرزايا على مجادلاتهم ، ولا يكاد الصوفية يتحولون عن تأملاتهم ، ويشغل كبار القاتمين من الرجال المتسلطين باضطهاد هؤلاء تارة وبمحابتهم تارة أخرى ، وعاد الاضطهاد والحماية لا يأتیان من الخلافة التى غدت من الضعف بحيث لاتكون سنداً أو عقبة ، فقد مضى عهد أمثال النصور والمأمون ، وكذلك ذهب عهد أمثال المعتصم والواثق اللذين كانا يُنكّلان بالعلماء حتّى لم على الإقرار بأن القرآن مخلوق ، وتمثّل الأسر المالكة حيال رجال الفكر دور الخلفاء المهجور ، ويرث الأمير البويهى ، فتأخسرو ، الذى كان له بلاط زاهر فى شيراز ، كلف آباءه بالمعزلة ، ومما حدث ذات يوم أن أتى بالباقلانى الأشعرى المذهب الذى ألهم مستشاريه ويحوّله الباقلى إلى العقيدة الثنية ، ويصير مؤدّب ابنه <sup>(١)</sup> ، ولما فتح محمود الغزنوى خوارزم أتى بالبيرونى الشهير ضمن غنائمه ، ويتعصب طغرل بك ضد الأشاعرة فى بدء الأمر فيطاردهم مع المعزلة <sup>(٢)</sup> ياغراد من الحنفية ، ولا يخشى همجى الأمس ، طغرل بك الذى لم يكف يدخل فى الإسلام ، أن يفصل فى المناقشات الدقيقة فى الإلهيات التى عدلنا ، منذ هنيئة ، عن بيانها تقريباً ، ويقر من اضطهاداته علماء نيسابور ، كإمام الحرمين ، ويتركون كرامى تدريسهم وينهبون إما إلى بغداد وإما لزيارة القدس ومكة ، بيد أن الوزير السلجوق المشهور ، نظام الملك ، يزيل ضلال طغرل بك فيرد هذا إلى الأشاعرة سابق منزلتهم

(١) مهن ، رسالة الإصلاح الإسلامى ، ص ٣٢ و ٣٣ و ٦٢ .

(٢) مهن . الكتاب السابق ، ص ٧٠ و ٧١ و ٥٥ .



ويستدعى المُبْعَدِينَ . والواقعُ أن نظام الملك أفضلُ رجال السياسة من حُماة العلوم في ذلك العصر ، فهذا الوزيرُ لقائحي السلجوقيين : طغرل بك وألب أرسلان وملكشاه حَباً عهدهم بروائعِ الذهن فضلاً عن قيامه بشؤونهم السياسية ؛ وقد أنشأ مدارسَ بَيندادَ ونيسابور والبصرة ، وعيّن لكراسيها التعليمية أُمّ علماء الكلام ، وقد وَضَعَ عن الحكومة رسالةً سنقول بضعَ كلماتٍ عنها ، ويَحْمِلُ موته طابعَ العصر ، وذلك أنه قُتِلَ من قِبَلِ إسماعيلَ ( ٤٨٥ ) ، حتى إن هُلاَكو ، الذي هو ربُّ هائلٍ لآسية الوسطى وقائدُ لقبائل المُغُول ، أَحَبَّ أن يُلطفَ طبعه بالاتصال بالعلم فأنشأ مرصداً مرَاقعةً المشهور .

وفي هذا الدَّورُ لم يَمُدَّ للعلم مركزٌ وحيدٌ ولا أساسٌ كما كانت عليه رومة أو الإسكندرية في غابر الأزمان ، بيدَ أن الأماكن التي يَزْدَهرُ فيها العلمُ أكثرُ مما في غيرها ، أو التي تُزَوِّدُ بأدباء أكثر مما يزوّد غيرها ، قليلةٌ ، ويمكنُ تعدادُها ، ولا تزال الكوفةُ ، والبصرةُ على الخصوص ، تَدينُك المدينتينِ اللتين ما فَتَنَتَا منذ تأسيسهما في أوائل الإسلام . تَكُونان صديقتين للأدب والعِلْمِ النظريِّ ، وقد اتَّسعَ فيهما من مدارس النحاة والفقهاء والمُتَرَفِّلة ما هو متخالفٌ غالباً ، وقد كانت البصرةُ مقرَّ إخوان الصفاء ، ثم غَدَت بَيندادُ عاصمةَ الإمبراطورية . وازدهبَ بَيندادُ في الشرقِ يَحْدُ مدينتي نيسابور وطوس اللتين أُعْجِبَتَا بكثيرٍ من الأئمة والعلماء . ونيسابورُ على الخصوص هي مركزُ الدراساتِ للماجدة ، وستُدْمَرُ من قِبَلِ المُغُولِ بعد وفاة الغزاليِّ بأكثرَ من قَرْنٍ قليلاً ، وإذا ما دَنَوَت من الخليجِ الفارسيِّ وجَدَتَ مدينةَ الشعراء ، شيرازَ ، التي يَحْوِطُها الأمراءُ البويهيون بالأسوارِ ويَحْوِطُها الطبيعةُ بالأزهارِ ، ويقعُ للمركزُ التالي لهذه الأماكنِ العلميةِ المختلفةِ في نقطةٍ قائِمةٍ

بمجنوب بحر قزوين في وسط فارس حيث تنهض مدينة أصفهان الشهيرة ، ويمضي قليل زمن فسيفر فتوح السلاجقة عن قتل مراكز الفنون نحو الغرب وتؤدي إلى تألق حضارة صادرة عن فارس إلى مدُنِ آسية الصغرى ، ولا سيما قونية .

وتقعُ فتن دينية حوّالَى عصر ابن سينا تقريبا ، وذلك لما كان يسود من الحقد بين مختلف المذاهب ، ولما كانت من التعصب الحنبلي على الخصوص ، وتنتهب مساجد وتنتهك أضرحة ، ومن ذلك <sup>(١)</sup> ما حدث سنة ٤٤٣ من قتل هاشمي سُفّي من قبل الشيعة ، فوضع أنصاره جثته على نعش وساروا به في الأحياء السنية حيث تجمع الناس للأخذ بثأره ، ثم ذهبوا به لدفته بجانب ضريح ابن حنبل ، وهناك ذهبوا إلى المشهد الشيعي بباب التبن وحاصروه ودخلوه بالقوة ، ونهبوا ما في المشهد من قتاديل ومحاريب ذهب وفضة وسُور مطرزة وحلّ الليل وهم قاعمون بهذا التخريب ، فلما كان الغد وكثُر جمعهم أحرقوا المشهد وأضرحة الأمراء العلويين والبويعيين وغيرهم من الكبراء ، وفي اليوم التالي يبادرون أضرحة الشيعة ، ويتوجهون إلى خان قهواء الحنفية ويحرقونه كما يحرقون منازل هؤلاء الفقهاء الواقعة في الجوار ، وفي سنة ٤٤٧ تشمل فتن جديدة في العاصمة بين الحنابلة والشافعية <sup>(٢)</sup> .

ويصنّب على أن أكتشف تحت هذه الفتن التي وقعت في تلك الأزمنة علّة ذات فائدة فلسفية ، ولا بدّ من أن تُرعى فيها ، لا ريب ، نتيجة لهذه الحال الروحية

(١) ابن الأثير ، طبعه تورنبرغ ، ٩ ، ص ٣٩٤ - ٣٩٦ .

(٢) انظر إلى ما قاله ياقوت عن التخريبات التي وقعت في الري بسبب المنازعات بين الشافعية والحنفية والشيعة قبل الزمن الذي أزال للقول فيه هذه المدينة ، معجم فارس ، ترجمة بلوييه دومينار ، ص ٢٧٤ .

التي تَحَوَّلَتْ ، في ظلِّ حكوماتٍ واهنةٍ غيرِ مستقرةٍ ، إلى منازعاتٍ دائميةٍ يُلَوِّحُ وقوعُها في ميدانِ عقلٍ صرفٍ . ولكن من المهمِّ أن يلاحظَ كَوْنُ هذه الاختلافاتِ والمنازعاتِ والقِتَنِ ثَبُتَتْ ، كما يَظْهَرُ ، أنه كان يَسُودُ الإسلامَ ، في ذلك الحينَ ، حرمةٌ أعظمُ مما يَسُوده في أيامنا ، وإنا ، من غير أن نَرغب في سَبْقِ نتائجِ هذا الكتابِ ، نستطيع أن نلاحظَ ، على الأقلِّ ، كَوْنَ الإسلامِ في ذلك الزمنِ أَقلَّ استقراراً وانغلاقاً مما في أيامنا ، ثم انتكس الإسلامُ على نفسه أكثرَ من قبل منفصلاً عن العالمِ الخارجيّ جامداً ، وتبرقعَ مِنلِ نِسانه ، وما عِللُ هذا الخِجْزُ ؟ وهل الحروبُ الصليبية هي التي خَفَرَتْ هُوءَ بين العالمِ النصرانيِّ والعالمِ الإسلاميِّ ؟ وهل عملُ الغزاليِّ هو الذي أكلَ الإسلامَ وثَبَّتَهُ أو غَلَطَ غَزَاةُ المُغُولِ والعُمانيِّين ؟ هذا ما سوف تُنمِّمُ النظرَ فيه فيما بَعْدُ .

ونحنُ ، إذ نقولُ الغزاليَّ ، نَكُونُ أمامَ وجهٍ يختلفُ اختلافاً كبيراً عن الوجوه التي وجدناها حتى الآنَ ، وأعتقدُ أن هذا الوجهَ سَيَبْدُو لنا مألوفاً لدينا أكثرَ منها وأقلَّ ابتعاداً عنها منها ، وهذا ما قد يشجعُ القارئَ ولا ريبَ في أن هذا الوجهَ بالغُ الشَّرقيَّةِ حِطاطٍ بهالةٍ من التصوفِ الحادِّ قَادِرٌ أن يَفْرِضَ على الهُوءَةِ المعاصرينِ من الروحيةِ مثلَ النورِ من ذِرْوَةِ الجبلِ وقتَ الغروبِ . وهذا إلى أن الغزاليَّ عَصِرَتْ من حيثَ تَطَلَّبُ الشعورِ الخُلُقِيُّ عليه ، وتفضيلُهُ هذا الشعورَ على الجدلِّ ، ولم نصادفْ هذا الاستعدادَ عند أيِّ فيلسوفٍ على نمطٍ بالغٍ هذا الوضوحِ . ونحنُ ، بدلاً من تلكِ القدرةِ على البناءِ العقليِّ الذي أعجَبنا به لدى ابن سينا ، سَنَجِدُ عند الغزاليِّ استخفافاً بأعمالِ الذهنِ ، ولا أتكلمُ عن الارتيابِ من قُوَرى ،

وذلك لأن قياس هذا الارتياح هو من الدقة بحيث لا يُشكّن القيام به قبل الرجوع  
 إلى النصوص ، وإن كان هذا نقصاً في الاعتماد الجليّ على البحث النظريّ العقليّ .  
 والغزاليّ ، بدلاً من هذا الإيمان الشامخ الذي كان يمازج ابن سينا في قدرة العقل  
 الجامعة فيتحمله على بناء منهاجٍ كما يُبنى مبدئ ، وهذا ما يحمله يبدو اليوم مُهملًا ،  
 وذلك لأن كلّ بناء أسلوب كثير التجديد يندو قابلاً للإهمال تبعاً لا اختلاف القوق ،  
 والغزاليّ ، بدلاً من هذا الاعتماد كما أقول ، والغزاليّ ، الذي كان مع ذلك ، ماهراً  
 في الجدال مهارة غيره ، لا يلجأ إلى الجدل إلّا لإثبات عجز العقل وتصغير شأنه ؛  
 وهذا ما يُباهي به وتدلّ عليه آثاره . وابن سينا عقديّ في الفلسفة ، وهو يؤكّد  
 ويؤمن بتوكيدٍ وحيد ، والغزاليّ يكلّهُ بالاستدلال العقليّ وينتهي إلى الحل على  
 الاعتقاد بأنه يستطيع أن يستنتج من كلّ وجه ، وهذا أمرٌ عصيّ جدّاً ، وإن  
 كان قديماً أيضاً ، وكلّ إيمان فيه ينقله من العقل إلى العقيدة ، وهذا الإيمان الذي  
 كان ابن سينا يزعم أنه يطبّقه على علم الفلاسفة وعلى الوحي بالتساوي ، ولكن  
 مع تطبيقه على الأول خاصة ، كان الغزاليّ يطبّقه على الثاني حصراً ، وإنما يتوخّى  
 في هذا الوحي - للحدود مبدأً وكيداً كأنه مادةٌ خالدة - أن يضع شيئاً من هذا  
 النظام الجميل ، من هذا المنطق اللتين ، من هذا الالتحام العقليّ ، الذي كان ابن سينا  
 قد حاول وضعه في الفلسفة ، بيد أنه ، في أثناء هذا الجهد الذي يبذل ليجمع القضايا  
 العقديّة ضمن شكلٍ ثابت كريم ، يُشمرُّ بأنه ما افكّ يكون هدفاً لهم كبير  
 في أمر الأخلاق والزهد . وهو بهذا جديده بالنسبة إلى ابن سينا ، ويمكن أن يقال  
 إنه أعلى منه ، وذلك لأن ابن سينا الذي أدرك أهمية الأخلاق ، لا ريب ،  
 لم يُعنّ به عناية خاصة مع ذلك . وأما مسائل الورع ، وأما دراسة مذاهب دينه

الدقيقة فأمور لم يكثر لها قط ، اكرثاً ذا بال . قد كان طليق الحياة ، وكانت ملاذّه الرئيسة في نشاط القهن . وقد جتل النزالي ملاذّه في ممارسة الفضائل ، وقد كان لديه عن هذه الفضائل ، في الغالب ، تصورٌ بلغ من الرقة والقرب من تصورنا النصرانيّ ما يصنّب معه أن يُمتَقَدَ عدمُ تأثر هذا الأب للمعبد الإسلامي<sup>(١)</sup> ومن ساروا على غرارهِ بمؤثرٍ نصرانيّ وبيئتهٍ وتربيةٍ نصرانيتين . وبهذا أيضاً يشعر بأنه قريبٌ منا أيضاً ، وكذلك يَحْمِلُ تصوفهُ ما يُمَازِبه مزاجه من طابعٍ خلقى على الخصوص . وليَقَابَلْ بين تصوفه وتصوف رجلٍ كابن سينا لِيُدْرَكَ وَجْهُ اختلافهما في الحال . فبينما ترى لتصوف ابن سينا اتجاهاً عقلياً خالصاً ، وبينما ترى أن اللذة العليا للنفس التي بلغت أقصى مصايرها تقوم على معرفة نظام الأشياء العام وإنعام النظر فيه وفي تلك التصورات الصادرة عن إلهٍ عاقل ، فتَحْمِلُ في ذاتها سِرّاً كلّ جمال ، ترى تصوفَ النزاليّ ، على العكس ، يَهْدِفُ ، كتصوفٍ قِدْبَسِيّ النصرانيّ ، إلى لذة النفس المتصلة بإلهٍ هو إلهُ إرادةٍ ورمزٍ وصانعٍ مُتَمِّهِ لِكُلِّ كمالٍ خلقى . ويقوم فوزُ الأثر الفلسفيّ وحده عند ابن سينا على تمجيد النفس ورضاها التام . ويقوم عند النزاليّ على سلام القلب النقيّ ومَسَرَّتِهِ . وهكذا فإن ابن سينا الأكثر شِدَّةً ورُجُولَةً أكثر تأثراً بالقوة العقلية ، وبالإيمان بهذه القوة . بينما النزاليّ الأكثر رقة وتواضعاً وروحانية يمكن أن يتلذذ بصوالة القلب وبالإيمان الدينيّ . وهذا تضادٌّ مُمتنع بين شخصين عاليين مُشرّفين لأمتهم وزمانهما ، ومُمثّلين

(١) في الأصل الخطي المترجم « لكنيسة الإسلامية » ترجمة لمبارة - L' Eglise Musulmane .

وقد ترجمناها كما ترى . عبد النبي .

تمثيلاً مؤثراً لاجتماعين وُجِدَا في كل دورٍ من تاريخ العالم . فيكون الإنسانُ في أحدهما طامحاً حياةً وعملاً قوةً وزهواً، ويعتقد إمكانَ بلوغه أعلى غايةٍ بمجهـد عبقرية الخاصة ، ويكون الإنسانُ في الآخر على شيء من فتور الهمة سواء أَعْنِ نَصَبٌ في الجهد أم عن متناقضات وقع فيها بفعل جرّوح أصابه النقد فيها فمساوره شكٌ في قدرته الخاصة ، ويُكَبِّثُ على إيمانٍ دينيٍّ أو يشعرُ باحتياجه إليه على الأقل .

كانت حياة النزاليّ قد فَصَّلَتْ من قِبَل « هانر » فيما مضى ، وذلك على رأس طبعته لرسالة « أيها الولد » ، ثم من قِبَل « غوشه » في مذكرته عن حياة النزاليّ<sup>(١)</sup> وآثاره<sup>(٢)</sup> ، وقد جَمَعَ الناشرون الشرقيون لكتاب إحياء علوم الدين ، مع شرح السيد مرتضى ، معارفَ على رأس هذه الطبعة زَوَّد بها الأدبُ العربيُّ هذا الموضوع . وحديثاً قام العالم الأمريكيُّ ، مَكْدُونَلْدُ ، بدراسةٍ جديدةٍ نزيهةٍ جدّاً عن حياة هذا الإمام<sup>(٣)</sup> مستنداً إلى هذه الوثائق .

والأحوالُ الخارجية لهذه الحياة ذاتُ إمتاعٍ قليل ، والقذى يُحِبُّ أن يُعرَفَ عن ذلك هي الأحوال الباطنية ، وقد كَشَفَ لنا النزاليُّ عن شيء منها في كتاب « للنقد » ، ويمدُّ هذا الاعترافُ وثيقةً نفسيةً ذاتَ قيمةٍ عظيمةٍ عن ذلك العصر . ولَدَّ أبو حامد محمدُ بن محمد بن أحمدَ ، النزاليُّ الطُّوسِيُّ في طُوسَ سنة ٤٥٠ هـ ،

(١) غوشه ، « في حياة النزالي ومؤلّفاته » ، رسالة أكاديميه فيستينغ ، برلين ، ١٨٥٨ .

(٢) دوكان ب . مكدونلّد ، حياة النزالي ، في مجلة جمعية المستشرقين الأمريكية ، جزء ٢٠ ، الكراسية الأولى ، ١٨٩٩ .

وأصلُ أُنْزَرَتْه من غزاة التي هي حَتَّى في ضاحية طُوس<sup>(١)</sup> ، وهي أُنْزَرَةُ قُضَاء ، وكان اثنان من هذه الأُنْزَرَة قد نالا شهرةً ، وهما عمُّ أبيه الذي يُدْعَى الغزاليّ الكبير وابنُ هذا العمِّ ، ولكلٍّ منهما ضريح في مقبرة طوس .

ويُرْوَى أن أبا إمامنا كان رجلاً قديراً صالحاً يعيش من عمل يديه ، وأنه كان يُحِبُّ العلماء من غير أن يَكُون متعلماً ، وقد تَوَقَّى باكرًا مفوضاً أمر ولديه ، إمامنا محمد وأخيه أحمد ، إلى رعاية صوفيٍّ صديق له ، وقد أُنْفَق هذا الصوفيُّ ما عنده من مال قليل في تربية الولدين وأشار عليهما بدخول إحدى المدارسِ مِثْلَ طالبين ، فَعَمِلَا بنصيحته ووفقاً في ذلك ، وقد فاق محمد جميعَ رفقائه في الطلب ، فكان العلمُ الذي اكتسباه سببَ سعادتهما كما قال أحدُ مترجحي الأحوال .

وقرأ الغزاليُّ الشاب أصولَ الفقه ببلده على أحمد الرادِّ كاتِبٍ ، ثم سافر إلى جُرْجَان حيث تَوَسَّع في هذه الدراسة على أبي نصر الإسماعيليِّ ، ثم عاد من جُرْجَان إلى بلده ، فيُرْوَى أنه قُطِعَ عليه الطريقُ وأخذ العيّارون جميعَ ما معه ومع رفقائه ، فَنَبَّهَهم وتوصل إلى رئيسهم أن يَرُدَّ إليه شيئاً واحداً ، وهو تعليقته التي لا فائدة منها له . فقال المُقَدِّم : « ما هي تعليقتك ؟ » - فقال الغزاليُّ : « كتب في تلك المِخْلَاة

---

(١) ذكر هذا المي في رحلة بحث فيها فلوجل ، غسوطات جغرافية وإثنوغرافية في مكتبة الرافعية ، وذلك في مجلة مستشرق الألمان ، جزء ١٦ ، ص ٦٩١ ، ويوجد في هذا المكان تطبيق مشتمل على شهادة لرجل من ذرية الغزالي قاتلة لئن جده من هذا المي ، وقد دون مسيو هـ . ديرنيغ هذا التطبيق في مقاله بالمجلة الانتقادية ، ١٨٨٠ ، جزء ٢ ، ص ٦١ ، وأعم من هذا اعتبار اسم الغزالي مرتبطاً في كلمة ( غزل ) ، فيكون الغزالي من أسرة الغزال ، وحيث تكتب الكلمة بتشديد الزاي ، وجاء في سيرة الغزالي للروية على رأس « الإحياء » أت أباه كات « ينزل الصوف » ، وعند هذا الخبر مشكوكاً فيه تجاه الخبر القاتل بنسبته إلى المحل المسمى بالغزاة ، ولم ينته مكذوفاً الذي طالع هذا ، للساعة في « الحين العاطف » ، ص ١٨ - ٢٢ ، فداوم على كتابة الغزالي بتشديد حرف الزاي وفق الاستعمال الأكثر انتشاراً .

هاجرتُ لسماعها وكتابتها ومعرفةِ علمها ، - فقال المقدم ضاحكا : « كيف تدعى  
أنتك عَرَفْتَ علمها وقد أخذناها منك فَتَجَرَّدَتْ من معرفتها وبقيتَ بلا علم ؟ » - ،  
وقد اكتفى المقدمُ بهذا اللوم وأمر بعضَ أصحابه بتسليم المِخلاتِ إليه . قال الغزاليُّ :  
« هذا مستنطق أنطقه الله يُرشدني به في أمرى ، فلما وافيتُ طوسَ أُقْبِلْتُ على  
الاشتغال ثلاثَ سنين حتى حَفِظْتُ جميعَ ما عَلَّقْتُهُ ، وصرتُ بحيث لو قُطِعَ على  
الطريقُ لم أُتَجَرَّدَ من على » .

ثم قدِمَ الغزاليُّ نَيْسَابُورَ ولازَمَ إمامَ الحرمين ، وبَقِيَ مع هذا العالمِ الشهير  
حتى وفاة هذا الأخير سنة ٤٧٨ ، وتَلَقَّى منه مباحثَ عامةً مشتملةً على المنطق  
والجدل ومعرفةِ مناهجِ الفلاسفة والرَّدِّ عليهم ، ولا مرأى في أن هذا كان دَوْرَ حياةِ  
الغزاليُّ الخصبِ في التكوينِ العقليِّ ، فبه استقرت أفكارُه الرئيسة وقد أخذَ  
يكتب منذ ذلك الحين ، ومما قيل إن إمامَ الحرمين صار يَفَارُ ، في آخر الأمر ، من  
قوة فِكر الغزاليُّ وألميته ، ولكن من غير أن يُظْهِرَ ذلك مطلقاً .

وذهب الغزاليُّ ، بعد وفاة أستاذه ، إلى المعسكر قاصداً الوزير نظامَ الملك ،  
فَقَرِنَ هذا الوزيرُ ببلاغته وأُعْجِبَ بقدرته في إقامة الدليل لخباه بكرسى للتدريس  
في مدرسته ببغداد ، وأمَّ الغزاليُّ ببغداد سنة ٤٨٤ ، فلما حَلَّت سنة ٤٨٧ عهدٌ إليه  
الخليفةُ المستظهر ، منذ جلوسه على العرش ، أن يَرُدَّ على الإسماعيلية ( الذين كان  
يُطَلِّقُ عليهم اسمُ التعليمية في خراسان ) لِمَا اتَّفَقَ لهم من قوة هائلة ، وقد  
كُتِبَ ثلاثَ رسائلَ ضِدِّهم ، ولكنه لم يتأثرَ بمذاهب هذه الفرقة كثيراً  
على ما يُظْهِرُ .

وَيَقْضِي الغزاليُّ سنينَ قليلةً في التعليمِ المتَّجِدِ كما يَقْضِي حياةَ مكرَّمة ، فلما



كانت سنة ٤٨٨ شَرَّ برغبة فيه إلى حياة صوفية ، فتهجر كرميَّ التدريس من قَوْره ، كما يهجر العالم ، ويهجر أسرة كان يُحبُّها ، وذلك لينقطع إلى الزهد في العزلة وتقوم ضجة حَوْل هذا القهاب ، ويُنتَقَد بشدة ، أَجَلْ ، إنه تَمَلَّل باعتلال صحته . كثيراً من قَرَط العمل ، بَيَّد أن هذا ليس سببَ عَزَلته ، وذلك لأن المرض لم يَكُنْ لِيَسْمَحَ له بممارسة الزهد ، ولو كان هذا السببُ جلياً لم يُزْهِرْهُ ، وكذلك لا يُوجَدُ ما يَحْمِلُ على الاعتقاد بأنه كان عُرْضةً لأىِّ مضايقات من قِبَل الحكومة ، قد بَيَّنْ لنا الفزائى في رسالته « المنقذ » أسباباً باطنية حَفَزَتْه إلى ترك التدريس ، وستكلم عن هذا عندما تناول تصوفه ، ولنتقصر هنا على نشر قطعة من هذا الكتاب <sup>(١)</sup> الذى يَزْعُم فيه أنه يُلَخِّص حياته العقلية ، وذلك مع ملاحظتنا أن هذا المَطْلَب على شئء من التكلف وعدم الإقناع من الوجهة السيكولوجية ، كما يُلَوِّح ، وذلك مع بلاغته .

وأول ما يتكلم الفزائى فيه عن تطشه إلى معرفة كل شئء منذ صباه ، ثم كيف أَخَذَ التأمُّلُ يَعمَلُ فيه ، وما فَكَّرَ فيه كَوْنُ العقائد الدينية تَنَقَّلَ بسلطان الوالدين ، ولكن سلطان الوالدين ليس حُجَّةً ، وهو لى يَنْتَهَى إلى اليقين ، لا بُدَّ له ، إذَنْ ، من إعادة بناء جميع معارفه من الأساس ، وهو في شعوره الشديد بهذه الحاجة ، تَسَوَّقُ إلى اليقين فَهَرَفَ اليقين تعريفاً نفسياً ، وذلك مِثْلَ حالِ تَبَلُّغِ النفس فيها من الارتباط في معرفة بحيث لا يستطيع أن يَفْصِلَها شئء عنها ، وهذا التعريفُ الطريف الذى يُطَبَّقُ على الإيمان الدينى والعِرْفان العلمى هو من الارتباط فى الباطن بحيث يُشِيرُ العجب . وهذا الاحتياج الكبير إلى اليقين ، هو كما يمكن أن يُبَصَّرَ ، لا يقوده فى البُداء إلا إلى سلسلة من الشكوك ، ويبحثُ

(١) المنقذ ، طبعة بمبى ، ص ٥٦ - ٥٩ ، ص ٧٥ - ٧٤ من ترجمة شمولو ، الرسالة .

عن ذلك الحال في كمال اليقين مرحلة بعد مرحلة ، ويراها ترَجِّع إلى الوراء ،  
ويطلب اليقين من الحِسِّيات ، ويمود غير واثق بالمحسوسات أيضاً ، وتُبْدِي له  
حاسة البصر ، التي هي أقوى الحواسِّ ، ظَلاً غير متحرك على الأرض ، وتَمُضِي  
ساعةً فيكون هذا الظلُّ قد انتقل ، وتُظْهِرُ له الباصرةُ كوكباً صغيراً جداً ،  
ويبدُلُ علم الهندسة على أنه أكبر من الأرض في القدار ، وهناك يلتفت إلى مبادئ  
العقل الأولى ، غير أن الإدراك الحسيَّ يأخذ ثأره قائلاً له : « يَمُتْ تأمَّنْ أن تكون  
تفتك بالعقليات كنتك بالمحسوسات ، وقد كنتَ واثقاً بي ، فجاء حاكمُ العقل  
فكذبني ، ولولا حاكمُ العقل لكنت تستمرُّ على تصديقي ، فلعلَّ وراء إدراك العقل  
حاكماً آخر إذا تجلَّى كدَّب العقل في حكمه ، كما تجلَّى حاكمُ العقل فكذبَ الحسَّ  
في حكمه » - وهذه حركةٌ مسرحية ، ولكنها على شيء من الافتعال على ما يحتمل .  
ويواصل الفكرُ بحثه عن اليقين ، وَيَقِفُ ويرتبك أمام مقابله المشهورة بين الحياة  
والنمام ، وبين الموت واليقظة . ومن المحتمل أنه يرى الأشياء ، عند هذه اليقظة ،  
على وجهٍ مخالفٍ لما يراها عليه الآن ، وهناك يَلُوح التصوف له ، ومن المحتمل  
أن تكون هذه اليقظةُ النهائية من الموت قد سُبِقَتْ بالوجد ، بما هو أقلُّ من  
الوجد ، بنورٍ يُلقِيه الله على القلب ، وهو ، بهذا النور لا يقتصر على رؤية حقيقة  
العقائد الدينية أوجالِ الحياة الخلقية ، بل يُمَسِّكُ بحقيقة المبادئ العقلية الأولى  
التي هي أساسُ كلِّ علم وكلِّ برهان ، وقد عاد لا يَشْكُ ، فقد شَفِيَ من آلامه  
النفسية ، وَوَجَدَ اليقين والسلام .

وهكذا تمحَّل هذه المسرحية العقلية ، وإذا ما أُنِيمَ النظرُ فيها وَجِدَ أنها ،

وإن عُرِضَتْ عَلَى شَكْلِ صُوفِيٍّ تَمَامًا ، لَمْ تَكُنْ شَيْئًا غَيْرَ بَيَانٍ لِلْكَلِمَةِ الْجَامِعَةِ الْقَائِلَةِ إِنَّهُ لَا يُوجَدُ لِلْيَقِينِ مِيزَانٌ مُطْلَقٌ ، وَإِنَّهُ يَجِبُ عَلَيْنَا ، قَبْلَ الْاعْتِمَادِ عَلَى أَمْرٍ ، وَلَوْ كَانَ الْعَقْلُ أَنْ تَنْزِعَ مِنَ الْقَلْبِ فِكْرَةَ كَوْنِنَا قَدْ اسْتُخِفَّ بِنَا مِنْ قِبَلِ فَاعِلٍ شَرٍّ كَمَا قَالَ دِيكَارْت ، وَأَنْ تَقُومَ بِعَمَلِ هِجْرَانٍ ، وَإِيمَانٍ نَحْوِ مَبْدَأٍ عَالٍ مِنَ الْحَقِيقَةِ وَالْخَيْرِ .

وَلَا أَرَى أَنَّهُ يَوْجَدُ لِهَذِهِ الْقِطْعَةِ الطَّرِيقَةُ مَعْنَى غَيْرُ ذَلِكَ مِنْ حَيْثُ الْأَسَاسُ ، وَلِذَا لَا يَكُونُ هَذَا غَيْرَ تَفْصِيلٍ بَيَانِيٍّ لِمَوْضُوعٍ عَلَى شَيْءٍ مِنَ الْابْتِدَالِ فِي حَدِّ ذَاتِهِ ، وَإِنْ كَانَ مِنَ النَّادِرِ جَدًّا أَنْ يُعْبَرْ عَنْهُ ، فَلَا يَنْبَغِي أَنْ يُبْحَثَ فِي ذَلِكَ عَنْ نَبَأٍ مَغَامِرَاتِ رُوحِ الْفِرَاقِ ، كَلَّا ، لَا أَرَى أَنَّ الْفِرَاقَ مَرَّةً مِنْ هَذِهِ الْمَرَاهِلِ الْمُتَعاقِبَةِ قَبْلَ أَنْ يُبَيِّنَ حَلَّ مُسْأَلَةِ الْحَيَاةِ حَلًّا صُوفِيًّا ، وَهُوَ ، إِذْ عَنِيَ بِهِ صُوفِيٌّ فِي صِيَاهُ ، وَأَحَاطَ بِهِ أَنْاسُ أَتْقِيَاهُ مِنْذُ نُعُومَةِ أَظْفَارِهِ ، كَانَ مِنَ الْجَلِيِّ نَشُوءُهُ مُسْتَعْدًّا لِلنَّسْكِ وَالْتِمَلُ ، وَلَمْ يَكُنْ مَا اتَّفَقَ لَهُ مِنْ تَحَوُّلٍ حِينَ تَرَى كَهْ كَرْمِيَّ تَدْرِيسِهِ أَمْرًا عَقْلِيًّا ، بَلْ شَيْئًا خُلُقِيًّا ، وَلَمْ يَكُنْ كَاشِفًا لِلتَّصَوُّفِ فِي ذَلِكَ الْوَقْتُ ، بَلْ تَبَتَّلَ إِلَيْهِ ، وَلَمْ يَقُلْ شَيْئًا آخَرَ فِي بَقِيَةِ قِصَّتِهِ ، وَلِذَا وَجَبَ عَلَيْنَا أَنْ نُسَلِّمَ بِأَنَّهُ لَمْ يُغَيِّرْ رَأْيَهُ الْفَلَسُفِيَّ إِذْ ذَاكَ ، وَإِنَّمَا اقْتَصَرَ عَلَى الْإِذْعَانِ لِمُجَوِّزَاتِ خَفِيَةٍ تَرْجِعُ إِلَى زَمَنِ بَعِيدٍ ، فَكَانَتْ مَهِيْمَةً عَلَى نَفْسِهِ ذَاقَتْ طَعْمَ الْعِلْمِ وَالصَّبِيَّةِ وَالْحَفَظَ فَسَمِعَتْ مِنْهُ .

وَبِمَا أَنَّهُ اسْتَبْدِلَ بِإِيمَانِنَا أَخُوهُ فِي تَدْرِيسِهِ فَقَدْ سَافَرَ إِيْمَانُنَا إِلَى الشَّامِ ، وَاعْتَكَفَ فِي زَاوِيَةِ الْمَسْجِدِ الْجَامِعِ <sup>(١)</sup> فِي دِمَشْقِ الْمَعْرُوفِ بِالْجَامِعِ الْأُمَوِيِّ ، وَاشْتَغَلَ بِتَأْلِيفِ

(١) فِي مَخْطُوطَةِ الْقَفِيدِ : ( الْمَسْجِدُ الْكَنْدَوَانِيُّ ) تَرْجُمَةً لِمِبَارَةِ : Nosqnee Cathedrale وقد غَيْرَ نَاهَا كَمَا تَرَى . عَبْدُ النَّبِيِّ .

كتبه وترويض نفسه ، وُسِّيت للنارة التي كان من عادته أن يُصَلِّيَ فيها بالغرالية نسبةً إلى اسمه ، وكذلك ذهب إلى القدس وصنَّع مثلَ ذلك في مسجد الصخرة ، واستقل من القدس إلى حبرون ( الخليل ) كما يَزُورُ ضريح إبراهيم ، وقام بحجِّ مكة والمدينة ، ويُرَوِّى أنه فَكَّرَ في السَّفر إلى المغرب بحوار المُرابط : يوسف بن تاشفين وتقدَّم حتى الإسكندرية ، بيَّد أن هذا الأمير مات قَبْلَ أن يُحقِّق الغزالي مقصده ، وكان الغزالي على صلة بيوسف بن تاشفين حينما كان أستاذاً ببغداد <sup>(١)</sup> ، ويعتمد هذا الفاتح على الخِدَم التي قدَّمها إلى الإسلام ، وعلى ماتمَّ له من نصرٍ على الإسبان ، فيَطْلُبُ من الخليفة توليته على جميع المغرب ، ويستشير الخليفة أئمةً كثيرين حَوْلَ هذا الموضوع ، وكان الغزالي بين هؤلاء الأئمة فأبدى رأياً ملائماً .

وقد استدعى السلطان إمامنا بعد أن قَضَى بِضَعِ سنين في النُّسك ، فعاد إلى بغداد حيث أظهر كتابه المهم ، واسمُ هذا الكتاب « إحياء علوم الدين » ، وهو الكتابُ الذي ألقاه في أثناء غيابه ، ثم ذهب لينال ثانية كرسياً للتدريس في المدرسة النظامية ببغداد ، وذلك من غير أن يُقْلَعَ عن حياة الزهد والتقشف ، وأخيراً عاد إلى مَسْقَطِ رأسه في طوس حيث أقام بحوار بيته مدرسةً للفقهاء وخاناً للصوفية ، وتكوَّن أَوْقَاتُهُ الأخيرةُ بسيطةً ، ويَتَوَقَّى بحضرة أخيه في ١٤ من جُمادى الآخرة سنة ٥٠٥ ، ويُدْفَنُ في طُوسَ ، ويقعُ قبره في « شرق الباب المجاور للقلمة » بالقرب من قبر الفردوسي <sup>(٢)</sup> .

(١) انظر إلى ابن الأثير ، حواريات المغرب والأندلس ، ترجمة فانيان ، ص ٥١٤ ، وانظر إلى ابن خلدون ، تاريخ البربر ، ترجمة دوسلان ، جزء ٢ ، ص ٧٩ و ٨٢ .  
(٢) من رحلة ابن بطوطة ، طبعة ديفر عميري وستيفت وترجمتها ، جزء ٣ ، ص ٧٩ .

وأثرُ الغزاليّ واسعٌ جدًّا، كما هي حالُ آثارِ مُعظَمِ أكابرِ العلماء المسلمين، ونسير على السبيل الذي سلكناه في هذه الدراسات فلا نُقدِّمُ قائمةً تامةً عن كتبه، ففي تاريخ الأدب لبروكلمان تجدُ قوائمَ تامةً بالمكتبات التي تشتمل على كتب الإمام الغزاليّ، ويُمكنُ تحصيلُ أساسِ مكتبةٍ كاملةٍ في شرح «الإحياء» للسيد مرتضى كما قلنا ذلك آنفًا، وإنما يجب أن نكتفيَ بذكر أكثرِ كتبه شهرةً، أيّ بذكر أهمِّ كتبه ترميقًا لِسَجِيَّته وتأثيره، وبيانًا لمؤلّفاته المطبوعة في الشرق والمنتشرة فيه.

ومؤلّفُ أبي حامد الغزاليّ المهمُّ هو كتابه العظيمُ «إحياء علوم الدين»، وهذا الكتابُ مؤلّفٌ من أربعة أجزاء أو أرباعٍ بِعُنْوَانٍ: العبادات والمعاملات والمهلكات والمنجيات. ويُقسَّمُ كلٌّ من هذه الأرباع إلى عشرة كتب، ولكلُّ كتابٍ أهميةٌ رسالة، ودُرست العقائد والأذكار والأخلاق والتصوف في هذا المؤلّف الذي بقيَ منذ ذلك الزمنِ جوامعُ الحمديّة السُنِّيّة، وكان كتابُ «الإحياء» قد طُبِعَ ببولاق سنة ١٢٨٩ كما طُبِعَ بالقاهرة سنة ١٣٠٦ من الهجرة، ونستشهد بهذه الطبعة الأخيرة، وكان هذا السُّفرُ مع شرح السيد مرتضى، في عشرة مجلدات<sup>(١)</sup>، قد طُبِعَ بالقاهرة سنة ١٣١١، وظلّت مباحثُ المستشرقين الأوربيين حَوْلَ «الإحياء» نادرةً زمانًا طويلًا، وكان هتّزْبِغُ قد قام بدراسةٍ حَوْلَ قِسمِ العلوم الذي هو أولُ قسمٍ من الجزء الأول<sup>(٢)</sup>، وقد بدأنا عملنا في سلكِ المستشرقين بتحليلنا الكتابِ الأولِ من الجزء الثالث، وعُنوانه «عجائبُ القلب»<sup>(٣)</sup>، وقد

(١) إتحاف السادة للفتن لمحمد بن محمد بن الحسين المرتضى النوفى سنة ١٢٠٥ من الهجرة.

(٢) مجلة جمعية المستشرقين الألمان، جزء ٧، ص ١٧٢ - ١٨٦.

(٣) الغزالي، كتاب إحياء علوم الدين، في تقرير المؤتمر العلمى الدولى الكاثوليكي، باريس ١٨٩١

قَدَّمَ مَكْدُونَلْدَ تَرْجَمَةً لِكِتَابِ « السَّمْعَ وَالْوَجْدَ » ، وهو الكتاب الثامن من الجزء الثاني <sup>(١)</sup> ، وقد قامت دراسة ميكل آزين العظيمةُ عن النزاليِّ على « الإحياء » <sup>(٢)</sup> خاصةً ، - ولو بَدَتْ ، ذاتَ يومٍ ، فكرةُ وَضْعِ مجموعةٍ لأَمْ كُتُبِ الإسلامِ ، مشابهةٍ لمجموعةِ « كتب الشرق للقدسة » التي وضعها مَكْس مُلَّرُ عن ديانات الهند ، لكان « الإحياء » أولَ كتابٍ يُدرَجُ فيها بعد القرآن ، ولا تَكُونُ تَرْجَمَةُ « الإحياء » أَقْلَ نفعاً لمعرفة الدين الإسلاميِّ تاريخياً عما لمعرفته واقعياً .

وأهمُّ كتابٍ لمؤلفنا بعد « الإحياء » هو كتاب « تهافت الفلاسفة » ، وهذا الكتاب رسالةُ فلسفةٍ مَوْجَّهةٌ صِدّاً مدرسة ابن سينا ، « وكان كتاب « التهافت » هذا قد أثار اهتمام مُنْكَ ورينان <sup>(٣)</sup> ، وبما أن هذا الأخير عَرَفَ كتاب « التهافت » معرفةً سيئةً من التَرْجَمَاتِ العبرية واللاتينية فإنه تَرَجَّمَ عنوانه بـ « تهادر الفلاسفة » وذلك أنه كان يَرَى أن مَقْصِدَ النزاليِّ في هذا الكتاب هو إثباته كَوْنُ جميع الفلاسفة يَتَهَادَمُونَ ، وقد أشرنا في مذكِّرتنا المذكورة آنفاً إلى أن مُنْكَ وشْمَلْدِر أدركا غايةَ هذا الكتاب إدراكاً ناقصاً ، وكان دويُوير قد حَلَّلَ كتاب التهافت في « اختلافات الفلسفة » ( ستراسبُورْغ ، ١٨٩٤ ) ، ثم بدأنا بنشر تَرْجَمَةِ كاملةٍ في مجلة الموزِيُون بُلُوْغان <sup>(٤)</sup> ، وكان النصُّ العربيُّ لهذا الكتاب قد طُبِعَ في القاهرة

(١) الدين الوجدى في الإسلام كما يتأثر بالموسيقى والفناء ، مجلة الجمعية الملكية ، ١٩٠١

- ١٩٠٢ .

(٢) دراسات فلسفية وكلامية عن النزالي ، العقائد الخلقية في الزهد ، سرقسطة ، ١٩٠١ .

(٣) رينان ، ابن رشد والرشدية ، الطبعة الثالثة ، ص ٦٥ ، منك ، المقالات ، ص ٣٧٢ وما بعدها ، مقالة لهرن في مجلة الموزيون ، ١٨٨٨ .

(٤) يدى - بهذه الترجمة سنة ١٨٩٩ ، ونأمل لإتمام هذا الكتاب اتقى أدت أعمالنا الأخرى إلى تركنا لإياه .

سنة ١٣٠٣ ، وذلك مع نصّ جواب ابن رشد عن انتقادات الفزائى بعنوان « تهافت التهافت » ، ومع جواب ألفه التركي ، خوجه زاده ، خِدْمَة لِلسُّنَّةِ الإسلامية .

وكتب الفزائى فى موضوع الفلاسفة رسالتين أخريين اتَّفَقَ لهما من الانتشار ماهو أقلُّ من ذلك ، وهما : كتاب « مقاصد الفلاسفة » الذى درسه ج . بير<sup>(١)</sup> فى هذا الحين ، وكتاب « المنقذ من الضلال » الذى تُرجم مرتين إلى الفرنسية ، وذلك من قِبَل شَمْلِدِر ثم من قِبَل بَارْبِيه دُومِينَار ، وكتاب « المقاصد » هو ك « معيار العلم » ذكراً فى مقدمات « التهافت »<sup>(٢)</sup> وكان كتاب « المنقذ » قد طُبِعَ بالعربية بالمطبعة اليمينية سنة ١٣٠٩ مع رسالة عنوانها « إلجامُ العوامِّ عن علم الكلام » ، ومع رسالتين عنوانهما « المضمونُ به على غير أهله » ، و « المضمون الصغير » ، وقد جُمِعَت الرسائلُ عِنيها فى طبعةٍ بِيَمِي ( مطبعة شِتْرَا بِرَاشَا ) مع استبدال كتاب اسمه « ترتيب الأوراد » بكتاب « المضمون الصغير » فيها .

وللفزائى رسالة أخرى أقلُّ طرافةً من الناحية الفلسفية من طرافتها دينياً ، وكان من حظّها أن طُبِعَتْ طبعةً فرنسية مع ترجمةٍ إلى الفرنسية ، وهذه الرسالة هى « اللذرة الفاخرة » ، وهى فى أمور الدارين ، وقد تمَّ طبعها وترجمتها من قِبَل لِيُون غُوتيه ( جنيف ، ١٨٧٨ ) .

وكان دو هَامَر قد نشر فى سنة ١٨٣٨ كتاباً للفزائى اسمه « أيها الولد » مع ترجمة ألمانية له ، وهذه رسالةٌ صغيرة فى الأخلاق ذات إمتاعٍ قليل .

(١) المقاصد ، المنطقيات ، مع مقدمة لجورج بير ، لندن ، بريل ، ١٨٨٨ .

(٢) التهافت ، متن ، ص ٦ ، مكدولند ، حياة الفزائى ، الكتاب المذكور آخاً ، ص ٩٨ ، غوشه ، الكتاب المذكور آخاً ، ويوجد لأوائل هذا الكتاب ترجمة لاتينية صار نشرها بكونونية سنة ١٥٠٦ ، منطقيات الفزائى العربى وفلسفته لپتروس ايخنتشتاين .

وألف إمامنا بالفارسية أيضاً ، و « كيمياء السعادة » هو كتابه الرئيس في هذه اللغة ، وليس هذا الكتاب غير تلخيص لكتاب « الإحياء » ، وهذه « الكيمياء » شعبية في الشرق ، وأولها ، على الخصوص ، كان موضوعاً لدراسات شتى في التقوى <sup>(١)</sup> لدى الترك ، وكان الغزالي شاعراً أيضاً ، ولكن من غير خصب <sup>(٢)</sup> في هذا الحقل كما يلوح ، وله « قصيدة » تستحق الذكر ، في تهذيب تلاميذه وتسليتهم ، نظمها قبيل وفاته ، وتجيد نسخة خطية منها في برلين .

وتجيد رسائل كثيرة أخرى للغزالي في المكتبات أو مذكورة عناوينها من قبل مترجمي الأحوال أو من قبل الغزالي نفسه في كتبه الكبيرة ، ومن المفيد أن يلاحظ ، في أمر الرسائل التي هي وليدة الأحوال ، أنه يوجد له ، عدا الرسائل التي ألّفها ضد التعليمية أو الإسماعيلية ، رسالة موجّهة إلى مسلمي القدس ، وهي « الرسالة القدسية » ، وقد ألفت في أواخر عمره رسائل صغيرة كثيرة للدفاع عن كتاب « الإحياء » وإكماله ، وآخر كتاب له هو « منهاج العابدين » <sup>(٣)</sup> .

(١) ومن ذلك « إكسبر دولت » التي هي خلاصة مترجمة إلى التركية ، الآستانة ، ١٢٨٨ ، وتوجد خلاصة أخرى بالتركية ، ١٢٩٣ ، انظر ، من كيمياء السعادة ، إلى ألباني ، نيويورك ، ١٨٧٣ .

(٢) نشر جان لا هور - وهو شاعر رقيق - مجموعته تحت عنوان « رباعيات الغزالي » ، وهي نظرات في الشك وحب المرأة والمشق الإلهي ، ومن المناسب أن يترك جان لا هور كل غر وكل مسؤولية حول هذه الأماليح .

(٣) نستبعد من بين هذه الكتب رسالة نشرها مالتز ( برلين ١٨٩٤ ) لأنه يشك في صحتها كثيراً ، الأسئلة والأجوبة الغزالية ، وهذه الرسالة هي إحدى الرسائل التي يستند إليها للجدال في إخلاص الغزالي ، فيها يؤيد آراء الحادية كبداً قدم العالم ، وهناك رسالة أخرى استشهد بها ضمن هذا الفن ، وهي رسالة « الضنون » ، وقد قلنا إنه نشر مضمونان : أحدهما كبير والآخر صغير ، ويوح لنا أن هذه الرسائل تافهة ، ويمكن من يرغب في التشجيع على مجد متين مشروع أن يحاول فيها الشور على مطاعن .



ولا نرى أن نَحْتِمَ هذا الفصل من غير أن نضيف كلمةً عن أسلوب الغزالي، وستكون هذه كلمة مدحٍ وأسف، فنقول: إنه كان للغزالي، مثل صاحب أسلوب، مواهبٌ خطيبٍ ورسولٍ وعالمٍ نفسٍ، ويخالف أسلوبه، بما يَقِفُ النظر، أسلوب الفلاسفة الآخرين الذين تَوَخَّوْا إيجازَ العبارة إلى الغاية في الغالب، ويُمَدُّ الفارابيُّ عنوانَ هذا الطراز الأخير الممتاز، وينتسب ابن سينا إلى ذات المدرسة، قال كلمةً تنتهى إليهم مثلَ حَدِّ لعلِّ ذهنيَ طويل على حين تبُلُغ هذه الفكرة، وهي تَكَلُّمٌ سَيِّدَةٌ لنفسها، غايَتها القصوى من التكنيف والقوة. وغيرُ هذا استعدادُ الغزالي الأدبي، وذلك أن الكلمة تجرّى من بين شفثيه من غير أن تَنَشَف، وذلك بغزارة عجيبة لا تُنَافِي الرقة واللطافة، وله من اللزايا القنوية ما يستنبطه من مصادره ومن تَعَوُّده الكبير للغة الفارسية، وتَفَتَّتِي عريته وتَلِينُ بيالاف الفارسية. وتَجِدُ لقاموسه سُبُلًا عجيبة، ويتَخَذُ كلَّ فكرٍ عنده تعبيراً مضاعفاً أضعافاً، وهو يزيد التماعاً وضبطاً عند كلِّ صَوْلَةٍ كما يظهر. وهذه هي الطريقة التي يَحْمِلُ بها الخطيب، وهي، أيضاً، طريقة العالم الخُلُقِيِّ الذي يُمَحَّصُ ملاحظته ويُوَثِّقُ تأمله، وهي طريقة العالم النفسي الذي يَمِيزُ في النفس عروقاً مُسْتَدَقَّةً مقداراً فقذاراً، وكذلك أيضاً، ولكن من المحتمل على الخصوص، أن تكون هذه طريقة الرسول الذي لا يَسَامُ من تكرار مُحَبِّبِ الأفكار، والذي يُرِيدُ أن يهيم بها على النفوس، والذي يُلقِيها مناوَبَةً تحت كلِّ حَلِيَّةٍ تَبْدُو بها لنفسه في أثناء مطالعته وتأملاته فيسوق جَمْعَ الاستشهادات والاستعارات ضِمْنَ حركةٍ غَيْرته. ولا أعْرِفُ غيرَ أساليب قليلةٍ في أيِّ أدبٍ كان بلغت ما بلغه أسلوبُ الغزالي رقةً وأُبَهَّةً، ولِذَا فَإِنِّي لَا أَرَى غيرَ

الإعراب عن أسفى على تَعَذُّرٍ إيراد النزالى حَرْفِيًّا تقريباً ، عن هذا التمدُّر الذى هو  
 نتيجةٌ لفقر لغتنا أو فقر لغتى على الأقل ، وكذلك عن الاختصار الذى تُلْزِمُنِي به  
 شروطُ هذا الكتاب ، فعلى القارىء أن يَرُدَّ إلى كلام النزالى المُنِيقِ فى تحليلي شيئاً  
 مما أشْلَبَهُ إِيَّاهُ مُكْرَهاً من الرونق والغزارة والحياة .

---

## الفصل الثالث

### مَكَايِفَةُ الْفَلَّاسِفَةِ

يُعَدُّ وقوفُ الحياة في المدرسة الفلسفية بعد ابن سينا ظاهرة غريبة ، ولا مراء في أنه كان لابن سينا تلاميذ ، بيد أن هؤلاء التلاميذ بكم ، ولا أُجْرُوْهُ على لزجاج قرأني بأسماء ثلاثة أو أربعة منهم أعلّموا وجودهم بإشارة سريعة ، أو بأثر صغير جداً ، والحق أن ابن سينا هو الفيلسوف العربي الذي لم يزل حاضراً في دَورِ رُشد الغزالي ، وأنه لم يأت أحدٌ غير ابن سينا لينهض أمامه ، قد بقي أيضاً ما تحت هذا الاسم العظيم ، وبقي خلاه فارغ قدام هذا الأثر .

وترجع عادة متكلمي الشّيئة في مناهضة الفلاسفة إلى أوائل المدرسة الفلسفية ، وقد رُئي هذا الكفاح أمراً ضرورياً لدى علماء الكلام كما رُيت ضرورة مكافئة المعتزلة ، ومهما كان أمر إخلاص الفلاسفة الشخصي ككُومنين ، فإن مذهبهم كان في نظر أشد حَفَظَة الدين تدقيقاً خطراً أو صريح الفساد ، وكان هؤلاء الحماة يَحْكُمُون ، على حسب الظاهر ومن غير أن يقولوا ، بأن مذهب الفلاسفة كثير الاحتفال بالعقل ، وأنه ضارٌّ بالوحي إذ يُقِيم الفلسفة القديمة على جوانبه وعلى مستوى أعلى منه بعض الشيء . ويحدّون ، فضلاً عن ذلك ، اشتغاله على إلحادات واضحة ، وهذا ما كانوا يقولون ، ففي هذه الحُمى الدراسية النظرية التي اشتلت في العالم الإسلامي مدة تزيد على قرنين نما ذوقُ الجدَل ، وكان العلماء يَجْهَرُونَ

جائيدِ مباحث متناقضة ، وكانوا يبرهنون أمام الخلفاء والأمراء ، وكانوا يؤثفون ، أيضاً ، كتباً مُعدّة للجدل على الخصوص ، وكانوا يُطْلِقون على هذه الكتب اسمَ « الرَّد » على العموم . وإذا ما تَصَفَّحْنَا مؤلفاتِ العلماء والفلاسفة اطلعنا على مقدار من رُدود فلان على فلان في المسألة الفلانية . وكان الطيبُ الكبير ، الرازيُّ ، قد ردَّ على الكِنْدِيِّ لإدخاله السيمياء إلى الفنون المحظورة . وحديثاً ذكرنا أن الأشعريَّ والبقلائيَّ ردَّا على فلاسفة عصرهما وعلى كثير من الفرق المُلحِدة ، وعلمنا أن نضيف إلى هؤلاء الجدليين اسمَ الحارثِ المُحاسبيِّ ، لا عن معرفتنا إياه كثيراً ، بل لأن النزاليَّ نفسه قال إنه اقتبس من آثاره وأقام وزناً كبيراً له كجدلي وكصوفي<sup>(١)</sup> ، وإذا كان الرَّدُ موضوعاً لقِسْمٍ فقد اُلتِمَّ بالاعتقاد ، وإن شئتَ فقلْ بتعليم الدين الحمدي<sup>(٢)</sup> وذلك أنه يتعلَّمُ ، مع تعلُّم مبادئ الدين - أي الأصول - أن يرُدَّ على الزنادقة من جميع الأنواع ، من دهريين وثنويين ، وثالوثيين أو نصاري ، ويهودَ وبرهمنين ، وملاحدة أو إسماعيليين . ولذا فإن النزاليَّ يكون قد تلقَّى تربيةً قويةً في فنِّ الجدَل ، ووجِبَ أن يكون أستاذاً على طريقته ، وسيدَ جميع أفكاره الرئيسة منذ زمن وفاة إمام الحرمين ونصبه أستاذاً في مدرسة بغداد .

وفي « المنقذ » يكافح النزاليُّ كثيراً من المذاهب الفلسفية التي تستند كلها

(١) انظر إلى المنقذ ، ص ٢٧ من متن شملر ، رسالة ، - توفي الحارث بن أسد المحاسبي البصري سنة ٢١٣ ، انظر إلى بروكلمان ، تاريخ الآداب العربية ، ١ ، ١٩٨ ، - كريب ، الأنسكلر ، ص ٦٧ .

(٢) فان ثلوثين ، مفاتيح العلوم ، ص ٣٩ ، كلمة الرد ، راجع مهرن ، رسالة الإصلاح الإسلامي ، ص ٩٧ ، متن .

إلى الفلسفة اليونانية مع ذلك ، وهو يميز بينها ثلاثة أصناف بصراحة ، فالصنف الأول هم « الدهريون » الذين يستقنون قِدَمَ العالم ، ويقولون إن الحيوان لم يزل من النطفة وأن النطفة لم تزل من الحيوان . ومن الراجح وجودُ مدافعين عن هذا المذهب في زمن الغزالي ، وإن كان من الصعب أن تجتمع وثائقُ صريحة عن معتقدات بعيدة من السُّنَّةِ هذا البعد . ويقول الغزالي عن هؤلاء الدهريين إنهم أقدمُ الفلاسفة ، ولا أرى أىَ فيلسوف يوناني يُشير الغزالي إليه ، فهذا المذهب المكسال ، الذى كان ينبئ مشكلة المبادئ والأصول العريضة على ذهن اليوناني ، استطاع أن يثبت في كلِّ زمنٍ في دماغ أىِّ خليٍّ أو خليجٍ كان<sup>(١)</sup> ثم يتكلم الغزالي عن الطبيعيين أو الطبائسيين الذين هم أقدمُ من سقراط فيعرضهم على أنهم مؤمنون على طريقة متأخري الدهريين ، « قالقة العاقلة من الإنسان تابعة لمزاجه ، وهى تبطلُ ببطلان مزاجه فينعدم . . . . . وهؤلاء أيضاً زنادقة » ، والمذهب الثالث ، وهو المذهب وحده بالحقيقة ، هو مذهب أرسطو الذى يمثلُه الفارابي وابنُ سينا على التحقيق وفق رأى مؤلفنا . ولكن تظهرُ هنا ملاحظةٌ على شئ من الفائدة ، وهى أن الغزالي ، خلافاً لهذين الفيلسوفين المسلمين ، يتخلَّص من كلِّ مُبتَسَرٍ<sup>(٢)</sup> أفلاطوني جديد فيُصيرُ بلا جُهدٍ ما بين أرسطو وأفلاطون من فَرْقٍ ، وذلك أن هذين المؤلفين ليسا نَدِيَيْنِ عنده يُعبّران عن وحيٍ واحدٍ بألفاظٍ مختلفة ، وإنما هما

(١) يمكن أن يبحث في ذلك عن أثر الفيلسوف الهندي ، وذلك لأن غير الدين الرازي والفتازاني أشارا ، في الكتب التى ستكلم عنها في الفصل الخامس ، إلى أن الدهريين هم الذين كانوا يستقنون أن الله ليس عنده العالم ، فهذا للبداء القائل بالله غير شاعر ، مع كونه حقيقياً على الرغم من كل شئ ، هو مبدأ بمعنى ( بودى ) كما يظهر .

(٢) Préjugé « للترجم » .

مجادلان يمرض أحدهما الآخر . وكذلك فينا غُورسُ يختلفُ عنها ، وقد قال إمامنا <sup>(١)</sup> إن « مذهبه أركُّ مذاهب الفلاسفة ، وهو المحكيُّ في كتاب إخوان الصفا » ، وبهذه الملاحظات ، على إنجازها ، يُمكنُ أن يُحكَمَ بأن الغزاليَّ دَرَسَ الفلسفة وقرأ الفلاسفة بروح بالغ الحرية لم يُكَدِّره أى اعتبار مُفرط .

وإنا ، من غير قولٍ عن التعليمية الذين أفرد الغزاليُّ لهم كتباً خاصة ، نرى الغزاليَّ يذكر المعتزلة والكرامية والواقعية أيضاً الذين ناصبهم المدا . فأما الفرقان الأوليان فمُعرفتان لدينا ، وأما الفرقة الثالثة ، أى الواقعية ، فلا نعلمُها إلا بتعريفها السياسى ، ولكن مع اكتسابها فلسفةً ونفوذاً كبيراً فى ذلك العصر ، وهى الإمامية الذين لا يمتدُّ مداهم إلى الحلقة الثانية عشرة من السلسلة ، والذين يجب أن تنتهى سلسلتهم هذه بالمهدى ، ولكن مع وقوفها عند موسى بن جعفر حتماً <sup>(٢)</sup> . وحاصلُ القول أن الغزاليَّ ، وإن كان يعرف وجوهاً أخرى لمنهاج الفلاسفة بخصر المعنى ، صَوَّبَ هجومه إلى مذهب ابن سينا على الخصوص .

و « تهافتُ الفلاسفة » هو الكتاب الذى جَمَعَ فيه إمامنا انتقاداته ورَّبَّها وأوضحها . وطريقة هذا الكتاب ممتازة جداً ، فلم يهاجم فيه المذهبُ المحاربُ جملةً وعموماً ، ولم يذللَّه الغزاليُّ لا اعتراضاتٍ مبهمة تصفية جائزة متناقضة لا ارتباط بينها ، ولم يجادل الغزاليَّ فيها على طريقة المحامى ، وذلك كما يصنعُ فى أيامنا التى هبط فيها فنُّ

(١) المُتَقَدِّس ، ص ٣٥ من المتن .

(٢) ذكر الغزالي اسم الواقعية فى المقدمة الثالثة من « التهافت » ، ص ٥ من المتن ، وقد صار تعريف هذا للمذهب فى « مفاتيح النيب » ، ص ٣٢ ، وفى « مروج الذهب » ، طبعة باريه دومينار ، جزء ٧ ، ص ١١٧ ، انظر إلى كتابنا « الحمدية » ، ص ١٣١ وما بعدها ، للاطلاع على نظرية الإمامية العامة .

النقاش وانحط ، وإنما سار على غير أرب لمجمع ديني أورتيس لمنظمة ثقافية ، ولا  
يُعين الغزالي في المذهب التهم نقاطاً ولا مسائل يُلوح له رأى الخصم فيها موجباً  
للتجريم ، وإنما يكافح هذه الآراء الخاصة بالتتابع مستعيناً بمجدل قوي حاد . وأول  
ما يفعل هو أنه يُورد الرأى الذى يكافح ، وهو يُورده مُزيّناً إياه بجميع أدلته  
مُعيّراً إياه ، أحياناً ، طلاوة بلاغته الخاصة ، وهو يجعل له ، على ما نعتقد ، من الضبط  
ما يجادل فيه ابن رشد بعد زمنٍ مع ذلك <sup>(١)</sup> . ومن الممكن ، كما هو الواقع ، أن  
يُعيّن بالضبط ذاك الرأى الذميم فيمنّحه ، أحياناً ، صلابة ، أو صفاوة جافية ، لم  
تكن في عرض الخصم له عرضاً أكثر تقنماً وتخفياً وتوشعاً ومرونة وعمقا ، وأرى  
لزماً على أن أقول ، كما هو مقتضى الحق ، إننى إذا كنت قد عرفتُ مذهب ابن  
سينا جيداً في « تهافت » الغزالي فإننى وجدته قد أبرز فيه إبرازاً ظاهر الإلحاد في  
أُمور كسئلة قديم العالم ووجوبه التى كنت قد أدركتُ منها لُساساً <sup>(٢)</sup> لم يَنشأ في  
كتب الفيلسوف بعد .

ويُوجدُ بين علماء المسلمين مناقشاتٌ على شئ من الطرافة حول النقطة القائلة :  
هل هذا الأسلوب القائم على نقل رأى الخصم أمرٌ حسنٌ ؟ ولما كتب الغزالي ضدَّ  
التعليمية وجدَّ من لامة <sup>(٣)</sup> على تطعيمه بنبوغه ما يمزّوه إليهم من أقوال وعلى دَعْمِهِ  
آراءهم الإلحادية ببراهين لم يَكونوا قادرين على كشفها بأنفسهم ، أو لا يُحشَى  
أن يَفْوَى الشيطانُ بدلاً من أن يَقْنَعَ إذا ما دُوفِعَ عنه على هذا الوجه ؟ ولو لمْ

١ (١) في كتاب « تهافت التهافت » لابن رشد .

(٢) اللباس : البقل مادام صغيراً لا تستمكن منه الراعية فتلصق بالنتها لسا ، أى تأخذ بطرف  
ألتها فقط . ( المترجم ) .

(٣) النقذ ، ص ٢٧ ، للتن .

هذا النوع كان مألوفاً لدى العلماء الأعداء للبرهنة في موضوع الدين ، وسنلقى مثله في موضوع شرعية « الكلام » ومهما يكن من أمر فإن هذا الأسلوب ، الذي صار أسلوب سان توما في الغرب ، قد اتخذ الغزالي مع الإفاضة ، والغزالي ، إذ مازج عادة كثرة التقسيم وتقسيم التقسيم والأسئلة والأجوبة والرد والجواب عن الرد ، حباً كتابه بطابع السكلاسية الحقيقي . وينم كتاب « التهافت » على ذروة فن النقاش السكلاسي ، وهو الأثر الرائع الأول في هذا المضمار ، ولا ريب في أن ابن سينا والفارابي الذين لم يُعْتَمَدَ بالجدل إلا قليلاً ، لم يُنْتَجَبَا مثلاً ذلك . وما كان لأثر من هذا الطراز أن يُوضَعَ في زمن الأشعري ، ولم يقع غير إعداده في مدرسته . ونعمد البرهنة السكلاسية مدينة للغزالي بكمال قوتها وتام صورتها ، وُفْتَتِرَ قِسْماً من أثره ، وإنما يُحْسَبُ من الغريب ألا يكون الغزالي قد أَتَقَنَ آلةَ العقل هذه إلا ليستعملها في تقويض نظام كان في عصره ويسته أروع ما أسفر عنه العقل من عمل ، ولخُفِصَ العقل وإذلاله وتضييق نطاقه ونقص اعتباره ، ولننظر ما يكون .

والمسائل التي يُعَيَّنُها مؤلفنا ، على أنها حُلَّتْ حلاً إلحادياً من قبل الفلاسفة ، عددها عشرون . ولا نرى أننا مُلزَمون باعتبار هذه المسائل العشرين متميزة أساساً وسنكتفئ النقاش حول أقل عدد من المسائل الرئيسة المنفصل بعضها عن بعض انفصالاً جلياً ، وهي : نظرية الانهائية ولا سيما قِدَمُ العالم ، وهذه نقطة مهمة في المسألة وفي السكلاسية العامة ، والنظريات المرتبطة بصفات الله وعلم الله . وهذه النظريات مهمة في مذهب المعتزلة أولاً ، وفي مذهب ابن سينا ثانياً ، ونظرية انبثاق الكثرة بتعاقب الأجرام السماوية ، وهذه النظرية مهمة في تاريخ الأفلاطونية الجديدة ، ولكن مع اتصافها بالقدم فنزلق عنها ، ونظرية روحانية نفس الإنسان



وجوهريتها ، وهذه النظرية ذاتُ نفعٍ عامٍّ ، ونظريةُ السببية ، وهي ليست أقلَّ شمولاً في الفائدة .

ومسئلةُ قِدَمِ العالمِ أو خَلْقِهِ ، في النقَّاشِ التَّامِّ جدًّا والتماسكِ جدًّا والذي يُؤلَّفُ أولَ قِسْمٍ من كتاب « التهافت » <sup>(١)</sup> ، تختلط بمسئلةٍ طبعيةٍ الممكن ؛ وهذه المسئلةُ تُجَرَّبُ معها الْمُعْضِلَةُ السَّكَلَّاسِيَّةُ الكُبْرَى في المذهبِ الذهنيِّ أو المذهبِ الحقيقِ . ومُعْضِلَةُ المذهبِ الذهنيِّ ، كما أشرنا إليه عند تناولنا فلسفة ابن سينا ، لم تُبَرِّزْ في السَّكَلَّاسِيَّةِ الشرقيَّةِ بوضوحٍ كما أُبْرِزَتْ في السَّكَلَّاسِيَّةِ الغربيَّةِ ، ولكنَّ مع انكشافها فيها حيناً بعد حين . وهي تَبْدُو ، هنا على الخصوص ، تحت شكلٍ مؤثِّرٍ بما فيه الكفاية ، ويَرَى خصوم الغزاليِّ أنَّ الممكن محتاجٌ إلى مكانٍ يستقرُّ به ، وهم يقولون مُوضِّحين إن كلَّ حادثٍ مسبقٌ بمادةٍ يَحْدُثُ فيها ، ولا يُمكنُ الحادثُ أن يَسْتَفِي عن المادة ، ولِذَا فإنَّ المادةَ نَفْسُها غيرُ حادثة ، ولا يُوجَدُ ماهو حادثٌ غيرُ الصُّوَرِ والأعراضِ والكيفياتِ التي تَطْرَأُ على المادة ، - ويَرَفِضُ الغزاليُّ أن يعترف بخارجية المادة التي هي مكانُ الممكنات ، وهو يُعْلِنُ بصراحةٍ أنه ذهنيُّ المذهب ، وعنده أن الإمكان يُرَدُّ إلى حكم العقل <sup>(٢)</sup> ، قال الغزاليُّ : « فكلُّ ما قَدَّرَ العقلُ وجودَه فلم يَمْتَنِعْ عليه تقديرُه سَمِيناهُ ممكنًا ، وإن اِمْتَنَعَ سَمِيناهُ مستحيلًا ، وإن لم يُقَدَّرْ على تقديرِ عدمه سَمِيناهُ واجبًا ، فهذه قضايا عقليةٌ لا تحتاج إلى موجودٍ حتى تُجْعَلَ وصفًا له » ، وما كان يُمكنُ أن يُعبَّرَ عما

(١) التهافت ، للسئلة الأولى : « في إبطال قولهم بقدم العالم » ، المسئلة الثانية : « في إبطال قولهم في أبدية العالم والزمان والحركة » .  
(٢) التهافت ، طبعة بولاق ، ص ١٩ :

في النفس بأصرح من هذا ، وقد بيّن إمامنا أن البياض والسواد مثلاً ، إذا ما افترض إمكانهما في الجسم الذي يضافان إليه فإن الإمكان يكون صفة لهذا الجسم ، لا السواد ولا البياض ، ومع ذلك فإن العقل يقضى بأن السواد والبياض ممكنان بنفسهما ، ولذا فلا افتقار إلى مادة يُضاف إليها الإمكان ، - بيد أن خصومه الحقيقيين يرُدُّون عليه بقولهم : أنت مخطئ ، فالعقل لا يشتمل على الممكنات ، بل العلم بالإمكان فقط ، وافترض موت جميع عقلاء الناس ، فالممكن يصير غير معلوم ، ولكن مع دوام وجوده ، وفضلاً عن ذلك فإن البياض والسواد ليسا ممكنين بنفسهما خلافاً لما قلّت ، ونعم جيداً أنهما ممتنعان بلا جسم يستقران به ، ولا يكون تغيّر اللون ممكناً إلّا في الجسم ، ولذا يجب أن يضاف الإمكان إلى المادة - ويردُّ الغزاليّ على هذا بجوابه : لا ريب ، أن العلم يتطلب معلوماً ، غير أن هذا المعلوم يكون في العقل ، ويسأل الغزاليّ : لِمَ يكون الفلاسفة ، الذين هم ذهنيّون في القضايا الكلية عادّين هذه القضايا في الذهن ، غير ذهنيين فيما يتعلق بالإمكان ؟ - وهنا يظهر لنا أن الغزاليّ ينقض فكرة الفلاسفة على وجه محسوس جداً ، وذلك لأنه يوجد للقضايا الكلية عند الفلاسفة ، كما رأينا ، وجودٌ خارج الذهن خفيٌّ لا ريب ، ولكن حقيقٌ جداً ، وذلك في العقل الفعّال ، ويظهر أن الغزاليّ ، الذي هو وُضِيّ أكثر من الفلاسفة بدرجاتٍ من بعض الوجوه ، يُنكِرُ العقل الفعّال ، فإذا عدّوت الحقائق الحاضرة وجدّته لا يُعرِف من الأفكار غير ما هو داخلُ الذهن ، فيمكن أن يعارض ابن سينا به معارضةً مناسبةً كما يعارض حقيقٌ بذهنيّ .

وَيَقْتَرِضُ خَلْقُ الْمَكْنَى إِرَادَةً ، أَى اخْتِيَارًا بَيْنَ كَثِيرٍ مِنَ الْمَكْنَاتِ ، وَهَذَا تَبْلُغُ نَقْطَةً مَهْمَةً جِدًّا ، لَاقِي فِلْسَفَةِ الْغَزَالِيِّ وَحَدَّهُ ، بَلْ فِي الْفِلْسَفَةِ الْعَامَةِ كَمَا نَرَى . وَالْغَزَالِيُّ فَخْرٌ كَبِيرٌ بِاسْتِنَادِهِ إِلَيْهَا وَإِبْرَازِهَا سَافِرَةً وَذَلِكَ : هَلْ مِنَ الضَّرُورِيِّ أَنْ يُؤَكِّدَ فِي أَصْلِ الْأَشْيَاءِ اخْتِيَارَ إِرَادِيٍّ بَيْنَ كَثِيرٍ مِنَ الْمَكْنَاتِ ، أَوْ أَلَّا يُمَكِّنَ اجْتِنَابُ هَذِهِ الاسْتِعَانَةَ بِالْاِخْتِيَارِ بِقَوْلِنَا إِنْ الْعَالَمُ كَانَ مَوْجُودًا اتِّفَاقًا كَمَا هُوَ ؟ وَعِنْدَ مَوْثِقِنَا أَنَّ هَذَا الرَّأْيَ الْأَخِيرَ هُوَ رَأْيُ الْفَلَّاسِفَةِ ، فَهَؤُلَاءِ الْفَلَّاسِفَةُ يَرَوْنَ أَنَّ الْعَالَمَ كَانَ قَدْ وُجِدَ بِأَبْعَادٍ فِي أَصْلَحِ هَيْئَةٍ ، حَتَّى فِي أَنْسَبِ وَقْتٍ <sup>(١)</sup> ، فَلَا يُوْجَدُ عَدَمُ اخْتِلَافٍ مُطْلَقٍ بَيْنَ الْمَكْنَاتِ . وَلْيُنْظَرْ إِلَى الْأَفْلَاقِ وَالْكَوَاكِبِ النَّاتِجَةِ لِيَرَى أَنَّهَا مُعَيَّنَةٌ عَدَدًا وَجِسَامَةً وَوَضْعًا ، وَيَكُونُ كُلُّ تَعْيِينٍ آخَرَ غَيْرِ الَّذِي حَقَّقَ مُخْتَلَفًا عَنْ ذَلِكَ . وَعَلَيْنَا أَنْ نَعْتَقِدَ أَنَّهُ مَا كَانَ لِيَعْرِضَ عَيْنَ الْخَصَائِصِ ، وَإِنَّمَا تَقَوَّتْ الْبَوَاقِثُ الَّتِي هَيَّئَتْ عَلَى نِظَامِ الْعَالَمِ ضَعْفَ الْعَقْلِ الْبَشَرِيِّ ، وَهَذَا الْعَقْلُ لَا يَذْكُرُهَا إِلَّا ضَمْنَ عَدِيدٍ قَلِيلٍ مِنَ الْأَحْوَالِ ، كَالْحِكْمَةِ فِي مَثَلِ فَلَكِ الْبُرُوجِ عَنْ مُعَدَّلِ النَّهَارِ ، وَالْحِكْمَةِ فِي الْأَوْجِ وَالْفَلَكَ الْخَارِجِ الْمُرَكَّزِ ، - وَيَجِبُ الْغَزَالِيُّ بِأَنَّهُ لَا يُمَكِّنُ التَّخَلُّصَ مِنَ التَّسْلِيمِ بِالتَّخَصُّصِ الْإِرَادِيِّ فِي مَوْضِعَيْنِ عَلَى الْأَقْلِ ، وَهَذَا : تَعْيِينُ جِهَةِ حَرَكَةِ الْأَفْلَاقِ وَتَعْيِينُ مَوْضِعِ الْقُطْبِ <sup>(٢)</sup> ، وَذَلِكَ لِأَنَّ الْقُطْبَيْنِ أَمَكَّنَ أَنْ يَوْضَعَا وَضْعًا مُتَسَاوِيًا عَلَى حَدِّى أَى قَطْرِ آخَرٍ لِكُرَّةٍ مُعَيَّنَةٍ ، وَلِأَنَّ جَمِيعَ حَرَكَاتِ الْأَفْلَاقِ أَمَكَّنَ أَنْ تُوجَّهَ إِلَى جِهَةٍ مَعَاكِةٍ . وَلَيْمَ هَذِهِ النِّقَاطُ ؟ وَلَيْمَ هَذِهِ الْجِهَةُ ؟ هُنَالِكَ يَسْتَشْهَدُ الْغَزَالِيُّ

(١) التَّهَافُتُ ، ص ١١ .

(٢) التَّهَافُتُ ، ص ١٢ .

يلزادة الخالق ويُعرّفها بالصفة التي يقوم كُنْهها على تخصيص شيء بين كثير من  
الممكنات على السواء ، - ويأبى خصومه تصور هذا النوع من الصفة التي تقضى  
خارج كل عقل ، وهم يقولون ليس لدينا اختبار عن ذلك ، واضمين ، على شكل  
أكثر نبلاً ، مُفضلة حار برّيدان ، مُوكّدين حال إنسان عطشان قائم بين  
كوبين ماء متماثلين تماماً وموضوعين على وجه متطابق بالنسبة إليه ، فلا يتناول هذا  
الكوب أو ذاك تاركاً نفسه تموت ظمأً ، - غير أن الغزالي برّذ على ذلك بقوله  
أولاً إن إرادة الله لا تماثل إرادتنا . وأما مسألة الإنسان الظمان فإنه يحلّها على معنى  
مضاد عن قصد ، وذلك أن هذا الإنسان القائم بين ثمرتين متساويتين موضوعتين  
على وجه متطابق بالنسبة إليه يتناول إحداها بفعل صفة يقوم كُنْهها على تخصيص  
شيء بين ما يمانه ، - وهذا نقاش تصويري يدلّ دلالة بارزة على الفرق بين  
صفة الإرادة القائمة في فلسفة الغزالي على أساس خلقي من حيث النتيجة وصفة  
العقل في فلسفة ابن سينا .

ويستخدم الغزالي هذه السلطة الفعالة التي تقرّر أمر ممكن ، والتي تفتح  
سلسلة ، في مُفضلات اللانهاية . وكان الفلاسفة قد اتخذوا في أمر هذه المُفضلات  
وضماً يدع نواحي ضعيفة ، وبما يذكّر أنّهم كانوا يسلمون ، من ناحية ، بلانهاية  
امتداد مضي ، على حين يرفضون ، من ناحية أخرى لانهاية لبعد حاضر ، وذلك  
كالرجوع إلى لانهاية سلسلة من الملل والمعلولات . ويوجّه الغزالي حمله الكبرى  
إلى نظرية زمن مضي إلى غير نهاية ، فصد الغزالي لا يوجد أي فرق منطقي بين  
مسائل اللانهاية في الزمان وفي المكان ، فكما أن الفلاسفة قالوا لا يوجد وراء العالم  
المشغول بالعالم ملأ ولا خلأ ، قال الغزالي لا يوجد وراء زمن حياة العالم قبل

ولا بَعْدُ ، ولا يوجد خارجَ العالمِ امتداد مطلقاً ، فالزمانُ مخلوق كالعالمِ ، - ولَمَّا عارضه خصومه بقولهم : أنت تعترف ، مع ذلك ، بأن الله كان قادراً على خلقِ العالمِ قَبْلَ صُنْعِهِ إياه بمئة سنة أو مئتي سنة أو ثلاثمئة سنة ، ولِذَا فَانْتَ مُضْطَرٌّ إِلَى التَّسْلِيمِ بدوامِ قابِلٍ للقياسِ أى بزمان ، أجابهم بِرَدِّهِ الدِّهَانُ عَلَيْهِمْ وتطبيقه على المكان ، وذلك : كما أنكم تعترفون بأن الله كان يستطيع أن يُعْطِيَ العالمَ مئةَ ذراعٍ أو مئتي ذراعٍ أو ثلاثمئةَ ذراعٍ زيادةً تَرَوْنَ أنكم تَحْمِلُونَ على التسليم ، إِذَنْ ، بوجود امتدادٍ خارجِ العالمِ قابِلٍ للقياس ، أى بوجودِ مكان . وَيَقُولُ الْغَزَالِيُّ مُسْتَنْجَباً إِنْ مَا نُضِيفُهُ إِلَى مَا وَرَاءَ حُدُودِ الْعَالَمِ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ لَيْسَ ، فِي الْحَقِيقَةِ ، غَيْرَ وَلِيدِ خِيَالِنَا <sup>(١)</sup> ، أَجَلٌ ، لَا يَسْتَطِيعُ الْخِيَالُ أَنْ يَمْنَعَ نَفْسَهُ مِنْ إِطَالَةِ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ ، غَيْرَ أَنَّهُ لَا يَنْبَغِي لِلْعَقْلِ أَنْ يَخْضَعَ لِدَوَاعِي الْخِيَالِ ، وَلِذَا فَإِنَّ الْغَزَالِيَّ يَكُونُ قَدْ تَمَثَّلَ الزَّمَانُ وَالْمَكَانُ مِثْلَ شَرْطَيْنِ لِمَارَسَةِ صِفَتَيِ التَّخْيِيلَةِ ، أَوْ مِمَارَسَةِ إِدْرَاكِ كُنَا الْحِسِّيِّ مِثْلَ حَقَائِقَ خَارِجِيَةٍ كَمَا هُوَ الْأُخْرَى . وَيَشْهَدُ هَذَا لِلْفَهْمِ الَّذِي يُعْبَرُ عَنْهُ تَكَرُّراً وَقُوَّةً بِالْفَنَاءِ عَلَى شَجَاعَتِهِ وَعَمَقِ تَفَكُّيرِهِ الْفَلَسْفِيِّ .

ويواصلُ الْغَزَالِيُّ نَقْدَهُ فَيَبْذُلُ وَنُسَهَ فِي أَنْ يَثْبِتَ لخصومه أَنَّهُمْ إِذَا كَانُوا يُسَلِّمُونَ بِلَا نِهَائِيَّةِ الزَّمَانِ الْمَاضِي فَإِنَّهُ لَا يُوجَدُ لِسَبَبٍ أَيْ سَبَبٍ لِرَفْضِهِمْ إِمْكَانَ الرَّجْعِيِّ إِلَى لَا نِهَائِيَّةِ الْمَلَلِ ، وَمِنْ ثَمَّ يَكُونُونَ عَاجِزِينَ عَنْ إِثْبَاتِهِمْ أَنَّ اللَّهَ صَانِعُ الْعَالَمِ وَأَنَّ الْعَالَمَ فِعْلُهُ . وَيَقُولُ الْغَزَالِيُّ سَاحِراً : أَجَلٌ ، يُوجَدُ دَهْرِيُونَ يَمْتَقِدُونَ أَنَّ الْعَالَمَ أَرْزَلِيٌّ وَأَنَّهُ لَا صَانِعَ لَهُ ، غَيْرَ أَنَّ هَؤُلَاءِ الزَّانِقَةُ أَقْرَبُ إِلَى الْمُنْطَقِ مِنَ الْفَلَسَفَةِ الَّذِينَ يَمْتَقِدُونَ ، إِذْ يُؤَكِّدُونَ قِدَمَ الْعَالَمِ ، أَنَّ مِنَ الْمَفِيدِ بَعْدَ هَذَا إِعْطَاءَ الْعَالَمِ

صاناً. ولْيُذَكَّرْ أن برهان الفلاسفة الجازم في هذه المسئلة كان يَقُومُ على الكلمة القائلة إن مجموع العلل التسلسلة ، التي ليس كلُّ واحدةٍ منها غيرَ ممكن ، ليس نفسه غيرَ ممكن ، ولذا فإن هذا المجموع محتاجٌ إلى علةٍ واجبةٍ خارجةٍ عنه . ويرَفِضُ الغزاليُّ هذا البرهانَ ذاهباً إلى أن ما هو حقيقى عن الوحدة لا يُمكنُ أن يَكُونَهُ عن المجموع ، فكلُّ حدٍّ في السلسلة يُمكنُ أن يَكُونُ ممكناً فقط ، وتَكُونُ السلسلةُ واجبةً في مجموعها . ومن قوله : وأتم ، يأمَنُ تقولون بِقَدَمِ العالم ، إذا ما شاهدتم تعاقب الليل والنهار رأيتم في ذلك حادثاتٍ يُوَجَدُ لكلِّ واحدةٍ منها بدايةً على حين لا يُوَجَدُ لمجموعها بدايةً مطلقاً ، وهذا ما يُمكنُ أن تَكُونَهُ سلسلةُ العلل <sup>(١)</sup> ، وأما مسئلةُ أبديةِ العالم وفنائه فقد قال الغزاليُّ إنه ، باتفاق عام ، لا يُمكنُ الفصل فيها بطريق العقل ، وإنما هي من نابض الوَحْيِ . والمعتزلُ أبو الهذيل العلاف وحده هو الذى ذهب إلى وجوبِ عقلٍ لنهايةِ العالم <sup>(٢)</sup> .

ولذا فإن وَضَعَ إمامنا في مُعضلةِ اللاتهايةِ الكبرى هذه واضحٌ جداً ، وهو ليس وضعٌ مرْتَاب . والغزاليُّ مُتَحَرِّبٌ لتحديد السلاسل في العِلِّيَّةِ كما في الزمان والمكان ، وهو يستعمل البرهنةَ بما يَكْفِي من البراعة ليدخَرِ خصومه ، متى أراد ، إلى رأى الخالف ، ولكنَّ للحكم عليهم بسببه . ولا يَتَغَيَّرُ رأيه الخاصُّ . وقد ثَبَتَ عند نقطةٍ خاصة ، عند شعوره باستحالة قبول العدد الذى لا حدَّ له <sup>(٣)</sup> ، وهو يزعمُ أن هذا العدد محال ، وذلك لأنه إما أن يكون شَفَعاً أو وَتَرًا ، فإذا كان شَفَعاً فإن من الممكن أن يَصِيرَ وَتَرًا بإضافة وَحدَةٍ إليه ، ولكن كيف تضاف وَحدة

(١) المسئلة الرابعة من التهاوت .

(٢) المسئلة الثانية من التهاوت .

(٣) التهاوت ، ص ٩ ، انظر لى الإحياء ، ١٠ ، ص ٧٩ .

إلى ما ليس له نهاية؟ وإذا كان وترّاً فإن الاعتراض يُكرّر بالعكس ، ومن ثمّ لا يستطيع أن يكون شفهاً ولا وترّاً ، ولذا فهو محال ، وليس للتفريق بين القوة والفعل ، في أمر اللانهاية ، من الأهمية عند الغزاليّ ما له عند ابن سينا ، وهو يشعرُ بأنه من مدرسة أخرى . وإذا نظرَ إلى الأساس وُجدَ أنه يستند في فكرته في هذه المسائل إلى مفهوم تختلف طبيعته عن المفاهيم للشائية ، فلي فكرته يستحوذ الكشف ، أو تجلّي الإرادة الربانية تقريباً ، هذه الإرادةُ الخلاقَةُ القادرة التي تُحدث كلَّ أمرٍ كما تشاء ، والتي لا يوجد دونها غيرُ ما هو محدود ، والتي لا تُسأل عن سببٍ ولا عن حساب . وهذه القوة المسيطرة هي التي تعود الغزاليّ أن يُجلبها ، ويصنّف في نظره كلُّ ما سواها . وعادت اللانهايةُ والخصبُ وقدمُ المادة لا تؤثرُ فيه ، وعاد لا يَكُون وثنيّاً ، وهو نصرانيّ تقريباً .

ثم يتناول مؤلفنا مسألة أكثرَ المسلمون إثارتها ، وهي مسألة صفات الله ، ويَكُون الفلاسفةُ على وفاقٍ في ذلك مع المعتزلة فيَعْتَمِدُون بصيانة وحدة الكائن الأول ، ولا يَقْبَلُونَ أن يُسلّمُوا باشتراكه على صفاتٍ تُوجدُ فيه نوعاً من الكثرة ، وعندما أن الوصف الذي يأتيه الناسُ عن الصفات الإلهية لا يَعدُّو حَدَّ القول ، ولا يُمْكِنُ أن يَكُون غيرَ وصفٍ سلبيٍّ لوجود الله الذي لا يدرك . وقد عبّر الغزاليّ عن رأيهم بقطعة طويلة بليغة <sup>(١)</sup> يؤسفني أنني لا أستطيع إيرادها ، ففي هذه القطعة رَدَّت صفاتُ الله إلى ذاته ووَحَدَت فيها تناوباً ، وذلك أن وجود الكائن الأول وجودٌ عالٍ تصدّر عنه جميعُ الأشياء الأخرى بانبثاقٍ واجبٍ كما يصدّر النهار والحُرُّ

عن الشمس ، ولكن مع الفارق القائل إن الكائن الأول يَعْلَمُ ما يَصْدُرُ عنه وَيُرِيدُهُ بإرادة هي عَيْنُ قدرته ، وهو يُحَقِّقُهُ بقدرة هي عَيْنُ علمه ، وذلك بحيث أن جميع صفاته من إرادة وعلم وقدره وغيرها تَصِيرُ إلى ذاته ، « فليس شيء بريئاً عن كل شرٍّ مطلقاً سوى الأول ، فهو الخيرُ المَحْضُ ، وله البهاء والجمالُ الأكمل ، ثم هو مَشْقُوقٌ ، عَشَقَهُ غَيْرُهُ أو لم يَعْشَقْهُ ، كما أنه عاقلٌ ومعقول ، عَقْلُهُ غَيْرُهُ أو لم يَعْقُلْهُ ، وكلُّ هذه المعاني راجعةٌ إلى ذاته ، وإلى إدراكه لذاته ، وعَقْلُهُ له ، وعَقْلُهُ لذاته ، هو عَيْنُ ذاته ، فإنه عقلٌ مجردٌ ، فرَجَعَ الكلُّ إلى معنى واحد . »

ويجب النزالي<sup>(١)</sup> عن ذلك بأنه وهمٌ باطلٌ ، فمن العبث أن يرى هؤلاء الملاحدة أنهم ، بإنكارهم الطابع الإيجابي للصفات الإلهية ، يُقْلِتُونَ من وجوب الاعتراف بفروق في وجود الله ، ولا تَمْدُو مزاعمهم حَدَّ الخيال ، وهو لا يُذَعْرُ من هذه الكثرة التي يكتشفها العقلُ البشريُّ في الله ، وذلك لأن له بوحدة لوجود مفهومًا أكثرَ نفسانيةً بمراحل ، وذلك أن الوحدة الذاتية ليست وحدةً حَسَائيةً ، بل وحدةً حيةً لا تَنَافِي التنوع ، وما الفائدةُ في محاولة نفي هذا التنوع في الحياة الإلهية الذي يَبْدُو جَلِيلًا على الرغم من كلِّ شيء ؟

ولمَّا سَلَّمَ ابنُ سينا بأن الله يَعْلَمُ شيئاً آخرَ غيرَ ذاته وَكَذَلِكَ فيه تعدداً بلا ريب وهو ، على الأقلِّ ، يَمَيِّزُ علمه بذاته من علمه بشيء آخرَ غيرِ ذاته ، ويوجد من الفلاسفة من أنكروا أن الله يعلم شيئاً آخرَ غير نفسه ، ولكن النزالي يقول إن ابن سينا يَحْتَجُّلُ من هذا الرأي القاضح ، ثم إن العالم إذا كان يَصْدُرُ عن الله لزوماً فإن



الله لا يحتاج إلى معرفة نفسه بنفسه <sup>(١)</sup> ، فمن الممكن أن يُخْرِجَ العالم لا شعورياً كما تُخْرِجُ الشمسُ أشعتها .

ويُلوِّمُ النزاليُّ الفلاسفةَ على عدم قولهم بماهية الله <sup>(٢)</sup> ، وقد أرادوا أن يكون وجوداً محضاً ، وذلك لكيلاً يُتَمَارَزُ الماهيةُ فيه عن الذات ، ويَظْهَرُ إيماننا أكثرَ علماً بالنفس فيذهب إلى أن الله ذو ماهيةٍ ككلِّ شخصٍ ، وهو لا يعتقد أن هذا التوكيد يَمَسُّ وَحدته الحقيقية ، - ويُوَجِّهُ إلى الفلاسفة ، أيضاً ، هذا الاعتراض القائل بمجرّم عن إثبات كَوْنِ الله لا جسمَ له على حين يقولون بِقِدَمِ المادة <sup>(٣)</sup> ، قالوا لا يستطيع أن يُذَبِّتَ أن العالمَ حادثٌ لا يستطيع أن يُذَبِّتَ أن العالمَ ليس الله ، وأما في المسائل الخاصة بانبثاق الكثرة من الأفلاك فإن النزاليَّ يَظْهَرُ كثيرَ الاعتدال كثيرَ التخلص من المؤثرات اليونانية ، وعنده أن القضية القائلة إن السماء حيوانٌ فَرَضِيَّةٌ محضٌ <sup>(٤)</sup> ، وليس لديه دليلٌ عقليٌّ يعارض به هذا المذهب ، ولكنه يتحدّى الفلاسفة مطالباً أن يأتوا بدليلٍ عقليٍّ عليه ، أَجَلْ ، إن الله قادرٌ أن يَجْعَلَ الحياةَ في كلِّ جسمٍ ، غير أننا لا نَعْلَمُ أنه ، إذا كان يَفْعَلُ هذا ، قد أنعم بها على السماء ، وأكثر ما تَكُونُ براهينُ الفلاسفةِ صالحةً في هذا الموضوع هو في تمهيدها السبيلَ إلى حَدْسٍ ، - وهنا نَرى إِزاماً علينا أن نعترف بأن موقف النزاليَّ يَمُتُّ إلى سلامة العقل بصليةٍ أكثرَ مما إلى الارتياب .

(١) المسئلة الحادية عشرة .

(٢) المسئلة الثامنة .

(٣) المسئلة التاسعة .

(٤) المسئلة الرابعة عشرة .

ولنتناول الآن مسألة روحانية النفس <sup>(١)</sup> ، فأرى أن نقد النزاليَّ حَوْلَ هذه النقطة هو على شيء من الضرر ، وسنرى ما يسوِّغ ، إلى أبعد حدٍّ ، ما جعل علماء الزمن الحديث له من صيتٍ في الارتياح ، وكان الفلاسفة قد أقاموا على روحانية النفس من الأدلة الكثيرة ما يلوح أن بعضه قوى وأن من طبيعته صلاحه لتوطيد الإيمان الدينيِّ ، ويعدُّ النزاليُّ هذه الأدلة ويقرِّضها ويحلِّلها ، ثم يُنقِبُ فيها عن وُلَعٍ وبُشْرَحُها ويُزَقِّقها ولا يدع شيئاً منها قائماً ، وهو يُخصِّي عشرةً من هذه الأدلة ، وسوف نُكثِّفها في أقلَّ عدد .

وأولُّ ما قاله الفلاسفة هو أن المعارف العقلية تُقيَّمُ بنفس الإنسان ، وأنها لا تتَجَزَّأُ ، والواقع أن مكان عدم التجزؤِ يجب أن يكون متمتعاً بالتجزؤِ ، ولذا فهو ليس بحسم ، - ويجب إمامتنا عن هذا بقوله : إن هذا الدليل يتوقف على القضية القائلة : إن الجسم قابلٌ للانقسام إلى غير نهاية . ولكنه يقول : ما الذي يمنع من القول برأيٍ هو رأيُ المتكلمين الذي نلقاهُ عندهم بالحقيقة ، أى كَوْنُ العلم يُقيَّمُ بالذرة التي لا تنقسم ؟ ويظهر لنا هذا الرأي على شيء من الغرابة ، ويبدو أن النزاليَّ دَرَبُ به ، فهو يقول إنه لا يُعْتَرَضُ عليه بشيء إلا أن تكون صعوبةُ تصورنا كيف تُقيَّمُ جميعُ العلوم ، مع اتساعها وتنوعها ، بذرةٍ وتدعُ هذه الذرة غير منقسمة ، بيد أن صعوبةً مماثلةً تقوم في الجهة الأخرى ، وذلك : كيف تكون النفس أكثرَ أهليةً من الذرة في كونها موضعاً للعلم إذا ما كانت جوهرًا فرداً غير قابل للانقسام ؟ كلُّتا الفرضيَّتين متعادلتان في نظر النزاليِّ ، وأما مسألة عدم الانقسام

(١) المسئلة الثامنة عشرة : « يجز الفلاسفة عن إقامة البرهان العقل على أث النفس الإنسانية جوهر روحاني قائم بنفسه » .

إلى غير نهاية فإنه يُنسكُ عن تناولها قائلاً إن التّعاش فيها طويل جداً ، وإنما يَبْتَحثُ في براهين الفلاسفة حولَ هذا الموضوع ، ولا سيما دليلُ اللس الذي هو أهمُّ أدلة السُّفَطات .

وإذا كان العلمُ ، كما بُصرُ عليه الفلاسفةُ ، قائماً في قسمٍ من البدن فإن الجمل يستطيع أن يُقيمَ بقسمٍ آخرَ منه ، فيكون الإنسان عالماً وجاهلاً في الشيء عينه معاً ، - ويحسب الغزاليُّ بقوله إن الرغبة والشهوة توجدان في الحيوان ، ولا يُرى في الحيوان رغبةٌ ونفورٌ نحو الشيء عينه وذلك لأن الشاعر الموزَّعة في أعضاء مختلفة ذاتُ مركز واحدٍ ، وهو النفسُ ، ولذا فإن الفلاسفة لا يقرَّرون وجودَ فرقٍ بين نفسِ الإنسان ونفسِ الحيوان ، كما أنهم لا يقرَّرون أن نفس الإنسان ليست كنفسِ الحيوان مطبوعةً في جسم ، وذلك بدلاً من كونها جوهرًا بسيطًا ، ولا نعرِف ، بالحقيقة ، كيف يُقيمُ العلمُ بالجسم ، ولا يكون هذا على نمطِ اللون الممدود على الجسم فينقسم معه ، وإنما يمكنُ أن يكون على طرازٍ آخرَ ، ويقول الإمامُ مستنجباً : ليس جميعُ هذا معلوماً علماً ثابتاً ، فأأيكم ، أيها الفلاسفة ، يمكنُ أن يكون محتملاً جداً ، ويمكن أن يكون مستنداً إلى براهينَ قويةٍ جداً ، وإنما ننكرُ أن يكون موضعَ علمٍ وكيدٍ لا يتطرق إليه الخطأ ، ولا ينساب فيه الشكُّ مطلقاً .

ويُوردُ الفلاسفةُ ، نفماً لروحانية العقل ، برهاناً كبيراً مشهوراً في السُّكَلَّاسية النصرانية أيضاً ، وهو أن الحواسَّ لا تُدركُ آلائها ، وأن العقل إذا كان يعقل بالآلة جسمانية على نمطِ الحواسَّ فإنه لا يعقلُ نفسه ، - ولكن الغزاليُّ يرُدُّ بقوله :

إن هذا لا يؤلّف برهاناً وثيقاً ، فلننقل إلى التّقيّض ونَقُلْ إن الحواسَّ ، كالباصرة مثلاً ، لا تدرك نفسها ، وإن كنا لا نوافق على هذا الرأى من الأساس <sup>(١)</sup> ، فلا يكون أقلّ من هذا صحةً عدم إدراك كثير من الحواسَّ لآلاتها وعدم إثبات هذا أن يكون العقل غير مستطيع أن يَعْقِلَ آله . والأمر من التقيض هنا كأمر رجلٍ يقول إن جميع الحيوانات تُحرّكُ فكّها الأسفل كما تأكلُ غافلاً عن كون التماسح يحركُ فكّه الأعلى ، وما الذى يُثبتُ كون العقل ليس حاسةً مستثناءً بين الحواسَّ الأخرى كالتماسح بين الحيوانات ؟ - وجميع الحواسَّ تكلّف بالاستعمال كما قال الفلاسفة ، وأما العقلُ ، فعلى العكس ، يصيرُ أكثرَ جَلَاءً وقوةً كلما مرّن ، - ويُجيبُ الفزائى بأن هذا لا يُثبت شيئاً على التحقيق ، وإنما هو ملاحظةٌ حول الطريق الذى يسلّكه العقل ، وهو ليس بدليل . فإذا كان العقل يُواصلُ كمالَ قوته بعد أن تأخذ الحواسَّ الأخرى ، كالسمع والبصر ، فى الوَهْن فإن من الممكن أن يُمرّى هذا إلى كون العقل أكثرَ فتاءً ، وذلك لأنه لا يكون ناضجاً إلا حوالى السنة الخامسة عشرة من العمر ، وكذلك اللحية تَبْدُئُ بعد شعر الرأس لأنها أحدثُ منه .

وإليك دليلاً آخرَ على شيء من الطرافة لم نَبْرِزْه سابقاً ، وذلك أن الفلاسفة يقولون إن جسم الإنسان ، مع أعراضه وشكله وأقسامه يتغيّر تغيّراً مستمراً ، وهو

(١) لا أدرك ما يريد أن يقوله الفزائى بتوكيده أنه يعتقد أن الباصرة تدرك آلاتها ، مع أن هذا الاعتقاد هو من مخالفة المادة بحيث لا يجوز أن يقدم على اتخاذه مثل دليل ، انظر لى شمولر حول البصر الطبيعى عند الفزائى ، الرسالة ، ص ٢٤٢ ، فقد أشار إلى تذوق لإماتنا لمسائل علم طبائع الإنسان وعلم وظائف الأعضاء ، ومن المؤسف أننا لا نستطيع أن نسهب فى بيان هذه الناحية من خصوصيته العقلية .

ينحلُّ ويتجدَّد بلا انقطاع ، وذلك بالفداء والأمراض ، وهو ينحفُّ ويسنُّ ويطول بحيث لا يبقى في هذا الجسم حوالى الأربعين من العمر شىء مما كان يتألف منه حين خروجه من بطن أمه ، وذلك أن جميع العناصر التى كان يتركب منها الجنين تنفد وزائلة ويحلُّ جسم جديد فى مكانها ، فمع ذلك يقال حين يرى : هذا هو عَيْنُ الإنسان ، ولذا وجب أن يكون موجوداً وراء الجسم شىء لا يتغير ، شىء له كيانٌ منفصلٌ عن كيان الجسم ، وهذا الشىء هو النفس ، - ويرتبط الغزاليُّ ببعض الشىء حيال هذا البرهان ، ويلاحظ الغزاليُّ أولَ هاتين أن هذا الأمر يطبق على الحيوانات كما يطبق على النباتات ، فيقال عن الشجرة التى تنمو وتهرم : إنها الشجرة نفسها ، كما يقال عن الإنسان . ولكن الغزاليُّ ينسكِرُ ، فضلاً عن ذلك ، كونه هذه المعاضة بين أجزاء الجسم تامةً ، حتى إنه إذا ما نظَّر إلى مبادئ الفلاسفة الذين يقولون بقابلية اقسام المادة إلى غير نهاية وجب أن يُعتقد أن الإنسان ولو عمَّر مئة سنة ، يحتفظ فى مجموعة مزاجه ، دائماً ، بأصغر جزء من النطفة التى وُلِدَ منها ، وهكذا فإنك إذا ما أخذت إناءً مشتملاً على لتر ماء فصَبَبْتَ فيه لتر ماء آخر فإنه ينشأ عن هذا الاختلاط لترٌ جديد كما ينشأ عن صبِّ لتر ثالث مزيجٌ ثانٍ ، وهلمَّ جَرَّاً إلى غير نهاية ، وهكذا يبقى فى أبدٍ هذه التركيبات المتعاقبة جزء صغيرٌ من ماء الإناء الأول .

وأخيراً يأتى البرهان بالكليات ، ونحن نعرف هذا البرهان ، وذلك أن العقل إذا ما أبصر إنساناً ضمنَ أحوال من الشكل واللون والزمان والمكان والوضع أدرك إنساناً خالصاً من جميع هذه الأحوال ، والواقع أن نقصَ هذه الأحوال الجسمانية لا ينشأ عن الجسم كما هو واضح ، وإنما ينشأ عن طبيعة النفس الروحية التى تدرك

المقولات ، - ولا يَهْزُ هذا الدليلُ القويُّ إيماننا ، وإنما يأخذُ إيماننا أمرَ التعميمِ على وجهٍ يُمكنُ أن يلازمَ دهريننا في العصر الحديث أيضاً . فنقولُ إنه لاشيءٌ في العقل غيرُ الذي هو في الحاسة ، بيدَ أن ما هو في الحاسة هو مجموعُ مَرَكَّبٍ لا يستطيع الحاسة أن تُفَسِّهَ ، على حين يستطيع العقلُ صنعَ هذا ، ومتى تمَّ هذا الحلُّ ، وهو ما ندعوه تجريداً ، بَقِيَ في العقل قسمٌ خالصٌ من كلِّ ارتباطٍ ، وذلك كفكرٍ خاصٍّ ، ولكن بشرط إمكان ارتباطه مجدداً في محسوساتٍ أخرى مختلفة عن المحسوسات التي كانت متصلةً به في بدء الأمر ، وهذا ما يُقصدُ باسم « الكلِّي » وتنبقى في العقل صورةٌ خاصةٌ محسوسة ، وهذه الصورة قابلةٌ للدخول بالتساوي في صلةٍ بأمرٍ خاصةٍ أخرى تَذَرِكُها الحواسُّ ، ومتى رأى الإنسانُ ماءً أسفرتْ هذه الرؤيةُ عن صورةٍ في الخيالِ تنفعُ مجدداً عند رؤيته الماء مرةً أخرى ، وإذا مارأى الإنسانُ دماً فإن هذه الصورة لا تنفعه ، أو إن هذا النفع لا يقعُ إلا قسماً من هذه الصورة ، وذلك بشكْلِ السائل ، وحينما يرى الإنسانُ يداً صغيرةً سوداء ، ثم يرى يداً طويلةً بيضاء فإنه ينشأ عن هذا صورةٌ تُمثِّلُ الحالَ الكلِّيَّ للأصابع الخمس مع سُلَامِيَّاتها وأظفارها وأبعادها النسبية ، وتنفع هذه الصورة لليدين ، وبهذا لا يُعطى الشيطان الخالصان التشابهان غيرَ صورةٍ واحدةٍ في الخيال ، ولذا لا يُوجدُ ما يُجيزُ تأكيد الأمر القائلُ بمُجْلُوِّ الفكرة الكلية من وضعٍ جسمانيٍّ ، ولا احتياجها إلى شيءٍ آخر غيرِ جسمٍ كما تنبى .

ومن الممكن أن يرى أن هذه السلسلة من الرؤود التي تَمَّتْ في الحقلِ الدهريِّ ، وذلك في أمرٍ مهمٍّ كأمر روحانية النفس ، تنمُّ على الحدِّ النهائيِّ لِمَحاتِ الفزاليِّ

على العقل النظريّ ، ويُلَوَّحُ أن شيئاً من النَّدَمِ قد اعتراه في نهاية الأمرِ لما كان من محاولته إتلافَ عمل الفلاسفة على هذا الوجه فيما يَظْهَرُ أنه أرفعُ ما يكون وأرفعُ وأصلحُ ، ومع ذلك فإن إيماننا ذَهَبَ إلى ما هو أبعدُ ، إذا ماصَحَّ القول ، وذلك في مسئلةٍ ليست أقلَّ خطراً من السابقة ، وهي مسئلةُ السَّبَبِيَّةِ ، ففي هذه المسئلة جاوز الغزاليُّ بإقدامه على الإنكار جميعَ ما كُنَّا شاهدين عليه حتى الآن . ومن الإنصاف أن يلاحظ ، مع ذلك ، أنه كان له في هذا الموضوع سابقون كثيرون في مذهب المتكلمين . ونظريّةُ الغزاليّ في السببية وجيزةٌ جازمةٌ معاً ، ولا يحتاج تلخيصُها إلى غير كلماتٍ قليلة ، وقد قال : « الاقترانُ بين ما يُعْتَقَدُ في العادة سبباً وبين ما يُعْتَقَدُ مُسَبَّباً ليس ضرورياً عندنا ، بل كلُّ شَيْئَيْنِ ، ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، ولا إثباتُ أحدهما متضمناً لإثبات الآخر ، ولا نَفْيُهُ متضمناً لنفي الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجودُ الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدمُ الآخر ، مِثْلُ الرِّئى والشرب ، والشَّبَعِ والأكل ، والاحتراقِ ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموتِ وجَرِّ الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، وإسهالِ البطن واستعمالِ المُسهل ، وهلمَّ جَرّاً ، إلى كلِّ المشاهدات من المَقْتَرِنات في الطبِّ والنجوم والصناعات والحرف » ، وإنما هذه أمورٌ مختلفة أُخْدِتْ بعضها عَقِبَ بعض ، ولا يُمْكِنُ أن يُقالَ عن الأول إنه فاعلٌ للثاني . ولا يُريدُ الغزاليُّ أن تَكُونِ الشمسُ فاعلةً للنور ، ولا الدواء فاعلاً للشفاء ، ولا النارُ فاعلةً للاحتراق ، وهو لا يُريدُ فاعلاً لجميع هذه الحوادث ، وهنا تَتَجَلَّى فكرتهُ السائدة ، وإنما أقول إنه لا يُريدُ فاعلاً غيرَ الله .

فإنَّه هو الخالقُ الواحدُ الحقُّ لجميع هذه الأمور المتعاقبة التي تتألف منها حياةُ

العالم ، ولا يَنْقَطِعُ عِلْمُهُ مطلقاً وَيَتَجَدَّدُ عِلْمُهُ في كُلِّ ثَانِيَةٍ ، وهو يَقْرِنُ ، متى شاء ، بين جميع هذه الحوادث التي نَكُونُ واهمين في عَدِّها أسباباً وَمُسَبِّبَاتٍ ، وذلك مع إمكان هذا العمل أن يَنْقَطِعَ تَكَرُّرَ ذاك الاقتران وأن يُحْدِثَ ما ندَّعوه بالمعجزة .

وهنا نشف ، فهذا النفيُ لِلْسَّبَبِيَّةِ يَنْقُضُ قَضِيَّةَ وَضْعِيَّةٍ لَقَيْنَاهَا آنفاً ، ويلوح أن مؤلفنا يُلْقِىْ عليها بعضَ الأهمية ، وأقْصِدُ بهذا إثبات الوجودِ الأولِ بامتناع الرُّجْعِ إلى غير نهاية في سلسلةٍ من الأسبابِ والمُسَبِّبَاتِ ، ولا معنى لمبدأ السلسلة السببية مادامت السببيةُ غيرَ موجودة ، ولِذَا فَإِنَّهُ لَا يَبْقَى لارتيائية النزاليِّ غيرُ حَدَّيْنِ كبيرين يَبْدُوَانِ الآنَ واضحين وضوحاً كبيراً ، وهما : استحالةُ لانهاية العدد ، ووجوبُ مبدأٍ يقضى في أمرِ الممكنات ، ولتقابل بين الحالة النفسية التي وَجَّهَ النِّقَاشُ بها مفكرنا ومختلفِ الأوضاعِ العقلية التي حَقَّقَتْ في زماننا لَنَرَى أن النقدَ الإسلاميَّ ليس بعيداً منا كثيراً على ما يحتمل ، ولا أدري هل يُوجَدُ ، بالحقيقة ، مَنْ يَحَقِّقُ حالاً مُمَثِّلَةً لحاله ، ولكنني أَعْتَمِدُ إمكانَ وقوع ذلك ، ولا مِرَاءَ في أن الروحانيين لا يَصْفَحُونَ عما حاول القيامَ به من القضاء على براهين الفلاسفة في روحانية النفس ، وأما أنا فأَعْتَقِدُ أن من القبولِ ذاك البرهانَ الكبيرَ القائلَ إن المادةَ لَا يُمَكِّنُ أن تكونَ مكانَ المعقولات ، وأما مسائلُ اللانهايةِ فإن كثيراً من الأشخاص ، في زماننا أيضاً ، يَقِفُونَ ، كما وَقَفَ الإمامُ العربيُّ ، أمام استحالة الممدد الذي لانهاية له ، وأَجِدُنِي ارتيائياً حِيَالَ هذه النُّقْطَةِ ، فلا أَعْرِفُ أَيَّْ بَرَهَانٍ ضِدَّ إمكانِ لانهاية امتدادِ حَقِّ ودوامِ ماضِي . وعندى أن مفهوم العدد الذي لانهاية له يَنْدُو غيرَ متناقضٍ إذا ما لُوْحِظَ أن هذا العدد



نوع من الحاصل خالي من خصائص العدد المحدود . وأما وجوب مبدأ التخصيص بين الممكنات فأعتمد وجود قليل من الناس يُمكنهم أن يُنكروه ، وهناك آخر دِعاة ضدّ الارتياحية في نظام مباحث ما بعد الطبيعة ، وهذه هي الصخرة الأساسية ، هي حجر الزاوية ، في بناء كل نظام مُحَدَّد ، ويحب أن يُردّ إلى الغزالي أرفع فخار في القيام بالخفر حتى إدراكه وفي جفله يدوى بقوة ووضوح تحت ضربات جدله .

وظلت المدرسة الفلسفية غير منتجة ، تقريباً ، في المشرق الإسلامي بعد الغزالي ولكنها ازدهرت في المغرب بعد نصف قرن بـابن باجة وابن طفيل وابن رشد .





## الفصل الرابع

### علم الكلام عند الغزالي

هَدَمَ الغزاليُّ نظامَ الفلاسفة ونظامَ الزنادقة الآخرين ، وأقامَ نظامَ علم الكلام الشَّيْءَ ، وظَلَّتْ مؤلفاتُه في هذا الموضوع مُعَبَّرَةً كاملةً عن العقيدة الإسلامية ، ومؤلفه الرئيسُ هو كتاب « إحياء علوم الدين » ، ويشتمل هذا الكتاب على معارفٍ مُفَصَّلَةٍ عما يأمر به الإسلام ، أو يوصى به ، من الشائِئِ وأعمالِ البرِّ التي لا نَرى شغلَ بالنا بها ، وإنما نرى أن نَقْصِرَ عملنا على البحث والتعبير عن الأفكار والمناحي الفلسفية التي أَثَرَتْ في إقامة علم الكلام هذا .

وَأَمْتَعُ قضيةَ بين قضايا هذا النظام ما كان موضوعه تعريفَ العلم الحقيقيِّ وشرعيةَ البحثِ النظريِّ في أمر الاعتقاد ، وبالعلم يَبْدَأُ إمامنا ، وسنحلُّه ونُجَمِّلُه ، ثم نَعْرِضُ الشكلَ الذي اتخذته اللاهوتيةُ بين يديه ، وسوف نُكْمِلُ الفصلَ ببعض الأمثلةِ مُبَيِّنِينَ كيف فَسَّرَ بِحِسِّ فلسفيٍّ ، بعض التعابير الشرعية التي هي على شيء من الجفاء .

وَأما المناحي العامةُ التي يَجْمَعُ بها هذا المذهبُ ، وأما الائتلافُ منها اللتان هما أمُّ ما يَجْدُرُ ذكرُه ، فما يُسَاوِرُه كَلَامُ من شعورِ نصرانيٍّ تقريباً ، وهو ما نلاحظُ دلائلَ كثيرةً عليه ، وما يَتَّخِذُ من خِطَّةٍ لتخليصه من دقائق البرَّهنةِ وثِقَلِ الأدلةِ ، ويخاطِبُ الإمامَ القلبَ أكثرَ من مخاطبته العقلَ ، ويخاطِبُ الإمامَ ( ٦ - الغزالي )

الشعب أكثر من مخاطبته العلماء ، وهو كثير من لأهوتى النصرانية ،  
 كاتقديس كرىزستوم وفيلون والقديس فرنسوا السالى ، يبحث عن الشور المألوفة  
 الكريمة التى تقدمها الطبيعة ، وأول دليل يلتصه ، مبدئياً دائماً ، هو دليل  
 السلطة ، هو الدليل المقتبس من الكتاب المنزل ، والدليل الثانى هو الدليل المقتبس  
 من الحديث ، وفى الدرجة الثالثة فقط يظهر الدليل العقلى ، وذلك عند ما يرى  
 الدليلين الأولين لا يقفان النظر بما فيه الكفاية . ومن الواضح أننا ندخل هنا  
 جواً آخر غير الجوا الفلسفى ، وقد خلعتنا زهو ذهن لندخل عالماً أكثر تواضعاً  
 وأعظم وداً وأشد باطناً .

وما يدبجه برآع الغزالى من مدح العلم عظيم<sup>(١)</sup> ، غير أن هذا المدح موجه  
 إلى مفهوم يشابه مفهوم الحكمة أكثر من مشابهته مفهوم العلم بمحصر المعنى ،  
 وذلك كما فى الملل النصرانية ، « قال صلى الله عليه وسلم : « أفضل الناس المؤمن  
 العالم الذى إن احتيج إليه نفع ، وإن استغنى عنه أغنى نفسه » ، وقال صلى الله  
 عليه وسلم : « الإيمان عريان ، ولباسه التقوى وزينته الجهاد ، وثمرته العلم » ،  
 وقد جعل العلم مساوياً لل سيف : قال صلى الله عليه وسلم : « أقرب الناس من درجة  
 النبوة أهل العلم والجهاد ، أما أهل العلم فدلوا الناس على ما جاءت به الرسل ،  
 وأما أهل الجهاد فجاهدوا بأسيا فهم على ما جاءت به الرسل » ، - وقال صلى الله  
 عليه وسلم : « يؤزن يوم القيامة مداد العلماء بدم الشهداء » ، - وقد قيل :

(١) الإحياء ١ ، ص ٦٤ ، باب فضل العلم .

« ليس شيء أعز من العلم؛ الملوك حكام على الناس ، والعلماء حكام على الملوك » ، وهذا العلم الصالح علمٌ خُلِقَ : قال صلى الله عليه وسلم : « العلماء ورثة الأنبياء » ، وأعلى الرتب بعد النبوة هي رتبة العلماء الواعظين الذين يُقرَّبون قلوب الناس من ربِّهم ، وذلك لأن « أشرف موجود على الأرض جنسُ الإنس ، وأشرف جزء من جواهر الإنسان قلبه ، والعلمُ مشغَلٌ بتكميله وتجليته وتطهيره وسياقته إلى القرب من الله عز وجل » .

ومن العلم ما هو فرضٌ ، قال النبي : « طلبُ العلم فريضةٌ على كل مسلم ، اطلبوا العلم ولو بالصين » . وعلى أية شيء يقوم هذا العلم الذي يفرض طلبه على كل مؤمن ؟ لقد اختلفَ في هذا الأمر ، قال الغزاليُّ ملاحظاً : « واختلف الناس في العلم الذي هو فرضٌ على كل مسلم ففترعوا فيه أكثر من عشرين فرقةً ، ولا نُطيلُ بنقل التفصيل ، ولكن حاصله أن كل فريق نزلَ الوجوب على العلم الذي هو بصَدَدِه ، فقال المتكلمون : هو علم الكلام ، إذ به يُدرك التوحيد ويُعلم به ذاتُ الله سبحانه وصفاته ، وقال الفقهاء : هو علم الفقه ، إذ به تُعرَف العبادات والحلال والحرام <sup>(١)</sup> ... وقال المُفسِّرون والمُحدِّثون : هو علم الكتاب والسنة ، إذ بهما يتوصَّل إلى العلوم كلها ، وقال للتصوفة : المرادُ به علمُ التصوف ، ويقدمُ الغزاليُّ رأيه بدوِّره فيلاحظُ فيه طابعُ الدين من حيث الجوهرُ ، ولكن مع التفريق فيه بذوق سليم ساطع .

وعند الغزاليُّ أن العلم ينقسم إلى علم معاملة وعلم مكاشفة <sup>(٢)</sup> ، وهذا التقسيم

(١) الإحياء ١ ، ص ١٠ وما بعدها .

(٢) كلمة « المكاشفة » من اصطلاحات الصوفية

نَقَلَ عَنْ تَقْسِيمِ الْفَلَاسِفَةِ لِلْعِلْمِ إِلَى عِلْمٍ نَظَرِيٍّ وَعِلْمٍ أَدَبِيٍّ ، وَالْعِلْمُ الَّذِي يُكَلِّفُ بِهِ كُلُّ إِنْسَانٍ عَاقِلٍ بِالْعِشْتَمَلِ عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ ، وَهِيَ : الْإِعْتِقَادُ وَفَعْلُ مَا يَحِبُّ أَنْ يُصْنَعَ وَاجْتِنَابُ مَا يَحِبُّ أَنْ يُتْرَكَ ، فَإِذَا بَلَغَ الرَّجُلُ الْعَاقِلُ ضَخْوَةَ نَهَارٍ مَثَلًا فَأَوَّلُ وَاجِبٍ عَلَيْهِ هُوَ تَعَلُّمُ كَلِمَتِي الشَّهَادَةِ وَفَهْمُ مَعْنَاهَا ، وَهِيَ : « لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ، مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ » ، وَلَيْسَ يَحِبُّ عَلَيْهِ أَنْ يَحْصُلَ كَشْفُ ذَلِكَ لِنَفْسِهِ بِالنَّظَرِ وَالْبَحْثِ وَتَحْرِيرِ الْأَدْلَةِ ، بَلْ يَكْفِيهِ أَنْ يُصَدِّقَ بِهِ وَيَعْتَقِدَهُ جَزْمًا مِنْ غَيْرِ اخْتِلَاجِ رَيْبٍ وَاضْطِرَابِ نَفْسٍ ، وَذَلِكَ لِأَنَّ النَّبِيَّ اكْتَفَى مِنْ أَجْلَافِ الْعَرَبِ بِالتَّصْدِيقِ وَالْإِقْرَارِ مِنْ غَيْرِ تَعَلُّمٍ دَلِيلٍ ؛ وَهَكَذَا فَإِنَّ النَّبِيَّ بَيَّنَّ مَا الْعِلْمُ الْمَفْرُوضُ فِي هَذَا الْوَقْتِ الْأَوَّلِ ، فَإِذَا مَاتَ هَذَا الرَّجُلُ عُقِيبَ ذَلِكَ حَاضِرًا لِهَذَا الْعِلْمِ مَاتَ مَطْمَعًا غَيْرَ عَاصٍ ، وَإِنَّمَا يَحِبُّ غَيْرُ ذَلِكَ بِعَوَاضٍ تَعَرِّضُ ، وَهَذِهِ الْعَوَاضُ تَعَرِّضُ وَفَقَّ تَقْسِيمُ الْعِلْمِ ، فَهِيَ إِمَّا أَنْ تَكُونَ فِي الْفَعْلِ وَإِمَّا فِي التَّرْكِ وَإِمَّا فِي الْإِعْتِقَادِ ، فَأَمَّا الْفَعْلُ فَبُعَيْثِهِ مِنْ ضَخْوَةِ نَهَارِهِ إِلَى وَقْتِ الظَّهْرِ ، فَيَتَجَدَّدُ عَلَيْهِ بِدُخُولِ وَقْتِ الظَّهْرِ تَعَلُّمُ الطَّهَارَةِ وَالصَّلَاةِ ، وَهُوَ ، لَسْكَ يَفْعَلُ بِهَذِهِ التَّعَالِيمِ فِي وَقْتِهَا ، يَحِبُّ عَلَيْهِ أَنْ يَتَلَمَّسَ قَبْلَ أَقْصَى حَدِّهِ مِنْ وَقْتِهَا بِزَمَنِ قَلِيلٍ ، أَيْ قَبْلَ سَاعَةِ الزَّوَالِ ، وَإِنْ عَاشَ إِلَى شَهْرِ رَمَضَانَ وَجِبَ عَلَيْهِ تَعَلُّمُ أَحْكَامِ الصَّوْمِ فِي الْوَقْتِ الْمُنَاسِبِ كَيْمَا يَفْعَلَ بِهَا ، وَأَمَّا التَّرْكِ فَيَجِبُ عَلَيْهِ أَنْ يَتَلَمَّسَ بِحَسَبِ مَا يَتَجَدَّدُ مِنَ الْحَالِ ، وَذَلِكَ يَخْتَلِفُ بِحَالِ الشَّخْصِ ، فَلَا يَجِبُ عَلَى الْأَعْمَى تَعَلُّمُ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّظَرِ ، وَلَا يَجِبُ عَلَى الْبَدْوِيِّ تَعَلُّمُ مَا يَحْرُمُ الْجُلُوسُ فِيهِ مِنَ الْمَسَاكِينِ ، وَأَمَّا الْإِعْتِقَادَاتُ وَأَعْمَالُ الْقُلُوبِ فَيَحِبُّ عَلَيْهَا بِحَسَبِ اخْتِلَافِهَا ، فَإِنْ خَظَرَ لَهُ شَكٌّ فِي الْمَعْنَى الَّتِي تَدُلُّ عَلَيْهَا كَلِمَتَا الشَّهَادَةِ فَيَجِبُ عَلَيْهِ تَعَلُّمُ مَا يَتَوَصَّلُ بِهِ إِلَى إِزَالَةِ الشَّكِّ ، فَإِنْ لَمْ يَخْطُرْ لَهُ مَا يَخَالَفُ الْإِعْتِقَادَ وَمَاتَ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَعْرِفَ

أدلة قِدَمِ الله وصفاته وغير ذلك من البراهين الكلامية فإنه يكون قد مات مؤمناً .  
وفي هذا التحليل يُشعرُ بشيء من الاحتراز ، ولكن من غير ميلٍ إلى الإساءة  
حيال العلم ، ويُدعّ هذا المثلُ الأولُ ملائماً إلى الغاية ، وهو يُقدّمُ فكرةً عن المقاصد  
النفسية التي يتناول الغزاليُّ بها علمَ الكلام .

ثم يُقسّمُ إمامنا العلومَ <sup>(١)</sup> إلى علومٍ شرعيةٍ وعلومٍ غيرِ شرعيةٍ ، ومن المفيد أن  
نعرف فكرته حول هذه الأخيرة ، فالعلومُ التي ليست بشرعية تنقسم إلى ما هو محمود  
وإلى ما هو مذموم ، فالمحمود ما ترتبط به مصالحُ أمور الدنيا كالطبُّ والحساب ، وذلك  
ينقسم إلى ما هو فرضٌ كفايةٍ وإلى ما هو فضيلةٌ وليس بفريضة ، أما فرضُ الكفاية  
فهو كلُّ علمٍ لا يُستغنى عنه في قِوامِ الدنيا كالطبُّ إذ هو ضروريٌّ في حاجة بقاء  
الأبدان ، والحساب فإنه ضروريٌّ في المعاملات وقسمة الوصايا والموارث ، وكذلك  
أصولُ الصناعات من فروض الكفايات كالقلاحة والحياكة والحجامة والحياطة  
والسياسة ، فالذي خلقَ الناسَ ذوى احتياجاتٍ أعطاهم وسائلَ لقضائها ، فلا يجوز  
التعرض للضرر بإهمال هذه الوسائل ، ولنلاحظ كيف أن هذه الفكرة قليلةُ الجبرية  
وكيف أنها تحمِلُ طابعاً نصرانياً ، - وأما ما يُعدُّ فضيلةً ، لافريضةً ، فالتعمقُ في  
دقائق الحساب وحقائق الطبِّ وغير ذلك مما يُستغنى عنه ، ولكنه يفيد زيادةَ قوةٍ  
في القدرِ المحتاجِ إليه ، وهذا الرأيُ معتدلٌ واسعُ الأفقِ معاً ، فهو يفتتحُ للذهنِ ،  
من غير توريطٍ ، بابَ الاكتشافِ العلميِّ على مصراعيه ، وعند مؤلفنا أنه لا يوجدُ  
مذمومٌ على التحقيق غيرُ علمِ السحر والطلّسماتِ وعلمِ الشعبة والتليسيات ، وأما

المباح من المذموم فالعلم بالأشعار التي لا سُخف فيها وتواريخ الأخبار وما يجري مجراه ، وعلم النحو نافع في دراسة كتاب الله ، والتصوف تاج سلسلة العلوم .  
ويمكن أن يرى أن علم التاريخ الكبير المرتبط ارتباطاً وثيقاً بالعلوم الدينية والأخلاقية مُستهان به قليلاً مع ذلك ، فإذا عدّدت هذه النقطة وجدت أن هذا الحكم في العلوم هو حكم رجل صائب ، فهو كثير القرب مما يجب أن يكون في ذلك الزمن ، وفي هذا الزمن أيضاً ، وهو حكم نصراني .

بيد أن الغزالي تناول ، على وجه أكثر وضوحاً ، مُفضلة استعمال البحث النظري في موضوع علم اللاهوت ، أو شرعية هذا النوع من العلم الذي يُطلق العرب عليه اسم « الكلام » ، وسيقرر حكمه ، من هذه الناحية ، وضعه الصحيح في الصراع بين العقل والإيمان .

قال إمامنا <sup>(١)</sup> إن تعلم الجدال والكلام مذموم كتعلم النجوم ، أو هو مباح أو مندوب إليه ، وإن للناس في هذا غلوا وإسرافاً في أطراف ، فمن قائل إنه بدعة وحرام وإن الإنسان إن لقِيَ الله بكلّ ذنب سوى الشرك خير له أن يلقاه بالكلام ، ومن قائل إنه واجب وفرض ، وإلى التحريم ذهب الشافعي ومالك وأحمد ابن حنبل وسفيان الثوري وجميع أهل الحديث من السلف ، وإلى الشافعي يُعزى الرأي المذكور الذي يضع « الكلام » في الدرجة الأولى من الذنوب بعد الشرك ، وإلى الشافعي يُنسب القول الآتي في أثناء مرضه ، وهو : « لو علم الناس ما في الكلام من الأهواء لقرئوا منه فرارهم من الأسد » <sup>(٢)</sup> ، وذهب أحمد بن حنبل

(١) الإحياء ١ ، في كتاب « قواعد القائد » ، فصل ٢ ، ص ٧٠ وما بعدها .

(٢) إذا ما عدت هذه الأخبار صحيحة وجب حملها على المعنى القديم لكلمة الكلام التي كانت تصرف إلى روح الجدل والنف وروح النقد الحيث للوجه إلى قواعد الدين ، فالحق أن الشافعي لم يكن عدواً لاستعمال ملكة العقل في موضوع الدين استعمالاً معتدلاً .



إلى أن علماء الكلام زنادقة<sup>(١)</sup>، وأبدى مالك الملاحظة الصائبة القائلة : « أرايت  
 إن جاء عالم الكلام من هو أجدل منه ، أيدع دينه كل يوم لدين جديد ؟ » ،  
 وإلى هذه التذمات يضاف ما صلب النبي من لعة حيث قال : « هلك المتنطعون ،  
 هلك المتنطعون » ، أى المتنطعون فى البحث والاستقصاء ! .

ومن ناحية أخرى ترى أنصار علم الكلام يُعرفونه ويدافعون عنه بقولهم :  
 إن الكلام ليس سوى معرفة الدليل على حدوث العالم ووحداية الله وصفاته ، وهو  
 يُسَمَّى ذلك بطريق العقل ، وعلى من يقوم بذلك أن يحترز من التشعب والتعصب  
 والعداوة والبغضاء وغير ذلك من الأمور التى لا يقضى إليها الكلام أكثر  
 مما يقضى علم الحديث والتفسير والفقه من الكبر والعجب والرياء وطلب الرياسة ،  
 ألم يقل الله : « قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ » و « لِهَلاكِ مَنْ هَلاكَ عَنْ بَيْنَةٍ وَيَحْيَى  
 مَنْ سَمَى عَنْ بَيْنَةٍ » ؟ ، وهذا كلام قوى يُستشهد به لمنفعة النقاش الفقهي ،  
 وكذلك انظر إلى الكلمة الآتية التى تُقابل القوة فيها بالحق ، وهى : « هل عندكم  
 من سلطان بهذا » ، أى حجة وبرهان ؟ ، ويُستشهدُ بعلَى أَنَّهُ سَنَّ عَادَةَ المِجادلة ،  
 فَتُرَوَّى عنه مناظرة للخوارج أسفرت عن رجوع ألفين منهم إلى الطاعة ، كما تُروى  
 مناظرة منه للقدرية ترى من التطويل بيان تفصيلها هنا .

ولذا كان على النزالي أن يختار بين هذين الرأيين المتعارضين حيال صحة الكلام  
 نسيبياً ، فتراه يُجيب بتفريق ألهم إليه بشواغل من مقولة عملية وخلقية ، وهو ،  
 بعد أن ذكر أموراً محظورة لسانها ، كاللغو وملامسة اللئنة ، وأموراً أخرى محظورة

(٢) لا توجه هذه الكلمة إلى غير اللاحدة ، وموضوع الكلام هنا وفق ذهن المترلة

لَا يُمْكِنُ أَنْ يَنْشَأَ عَنْهَا مِنْ ضَرَرٍ ، قَالَ مُحَقِّقًا ، بِوُجُودِ نَفْعٍ فِي عِلْمِ الْكَلَامِ وَخَطَرٍ ،  
فَهُوَ بِاعْتِبَارِ مَنْفَعَتِهِ فِي وَقْتِ الْإِنْتِفَاعِ حَلَالٌ أَوْ مَنْدُوبٌ إِلَيْهِ أَوْ وَاجِبٌ كَمَا يَقْتَضِيهِ  
الْحَالُ ، وَهُوَ بِاعْتِبَارِ مَضَرَّتِهِ فِي وَقْتِ الْإِسْتِزْرَارِ وَمَحَلِّهِ حَرَامٌ ، وَيَقُومُ خَطَرُ دِرَاسَةِ  
عِلْمِ الْكَلَامِ عَلَى إِثَارَةِ الشُّبُهَاتِ وَتَحْرِيكِ الْعُقَاثِدِ وَإِزَالَتِهَا عَنِ الْجَزْمِ وَالتَّصْيِمِ ،  
وَتَحْصُلُ هَذِهِ النَتِيجَةُ فِي الْإِبْدَاءِ لِجَمِيعِ النَّاسِ ، وَلَا يَعْرِفُ ، دَائِمًا ، هَلْ يَرْجِعُ  
كُلُّ وَاحِدٍ ، فِيمَا بَعْدُ ، إِلَى مَتَانَةِ الْإِيمَانِ بِالْدَّلِيلِ . وَلِدِرَاسَةِ الْكَلَامِ خَطَرٌ آخَرُ فِي  
تَأْكِيدِ اعْتِقَادِ الْمُبْتَدِعَةِ لِلْبِدْعَةِ وَتَشْيِيتِهِ فِي صُدُورِهِمْ بِحَيْثُ تَنْبُعُ دَوَاعِيهِمْ وَيَشْتَدُّ حَرَصُهُمْ  
عَلَى الْإِسْرَارِ عَلَيْهِ . وَأَعْتَقِدُ أَنَّ هَذِهِ الْمُلَاحَظَةَ تَنْطَبِقُ فِي ذَهْنِ الْفِرَاقِيِّ عَلَى جِدَالِ  
يَقَعُ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي الْبُلْدَانِ الَّتِي يَكُونُ الْكَافِرُونَ فِيهَا كَثِيرِينَ جَدًّا ،  
وَيُزَعَمُ أَنَّ قَائِدَةَ عِلْمِ الْكَلَامِ تَقُومُ عَلَى كَشْفِ الْحَقَائِقِ وَمَعْرِفَتِهَا عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ ،  
وَيَجَادِلُ الْفِرَاقِيُّ فِي هَذِهِ الْقَائِدَةِ ، وَهَنَا تَظْهَرُ مَنَازِعُهُ الْإِرْتِيَابِيَّةُ ، أَيْ شَكُّهُ فِي تَأْثِيرِ  
الْعَقْلِ ، فَقَدْ قَالَ : « وَهِيَّاتٌ ، فَلَيْسَ فِي الْكَلَامِ وَقْفٌ بِهَذَا الْمَطْلَبِ الشَّرِيفِ ،  
وَلَمَّا التَّضْيِيقُ وَالتَّضْلِيلُ فِيهِ أَكْثَرُ مِنَ الْكَشْفِ وَالتَّعْرِيفِ » ، أَجَلَ ، قَدْ يُلْقَى  
الْكَلَامُ قَلِيلًا مِنَ النُّورِ ، وَلَكِنْ عَلَى أُمُورٍ كَانَتْ مَعْرُوفَةً بِجَلَاءِ قَبْلِ طَرُقِ بَابِهِ ،  
وَلَا مِرَاءَ فِي أَنَّهُ يَتَأَلَّفُ مِنَ الْكَلِمَةِ الْآتِيَةِ مَوْضُوعُ جَمِيعِ الْإِلَهَوَاتِ الْفَلَسْفِيَّةِ  
الْأَسَاسِيَّةِ ، وَهُوَ أَنَّ الْبَرَهَنَةَ عَنْدهُ لَيْسَتْ غَيْرَ وَسِيلَةٍ لِلْكَشْفِ ، وَهِيَ لَا يُمْكِنُ  
أَنْ تَنْفَعُ لَتَعْرِيفِ مَا كَانَ الدِّينُ يَعْرِفُهُ مِنْ حَقَائِقَ وَمِنْ تَرْتِيبِ هَذِهِ الْحَقَائِقِ  
وَالْقَاءِ نُورٍ عَلَيْهَا .

وَيَقُولُ الْفِرَاقِيُّ مُسْتَنْتَجًا إِنَّ مَنْفَعَةَ الْكَلَامِ شَيْءٌ وَاحِدٌ ، وَذَلِكَ إِذْ يَدْعُو هَذِهِ  
الشُّوَاغِلَ الْخَلِيقَةَ بِرَسُولٍ أَوْرَاعَ لِلنَّفُوسِ ، تَظْهَرُ ، وَهَذَا الشَّيْءُ هُوَ حِرَاسَةُ الْعُقَاثِدِ

الترجمة للعوام وحفظها عن نشوبات البدعة بأنواع الجدل ، وذلك لأن العامى -  
 ضعيف يستغزه جدلُ المبتدع ، والناس مُتَعَبِدُونَ بهذه العقائد التى ورد الشرع بها -  
 فيجب أن تُترك لهم سلامة عقائدهم ، وينطوى تعليمهم الكلام على خطرٍ محض ،  
 ولا يمكنُ هذه الدراسة إلا أن تُزَلْزَلِ عليهم الاعتقاد ، ولا يمكن بعد ذلك رجوعهم  
 إلى سلامة الاعتقاد الأول ، وأما العامى المُتَعَبِدُ للبدعة فينبغى أن يُدْعَى إلى الحقِّ  
 بالتلطف ، لا بالتعصب ، وبالكلام اللطيف المُقْنِع للنفس المؤثر فى القلب القريب  
 من سِياق أدلة القرآن والحديث ، فإن ذلك أُنْفَعُ من الجدال الموضوع على شرط  
 المتكلمين ، وذلك لأن هؤلاء المبتدعة إذا كانوا لا يشعرون بقدرتهم على الجواب  
 بأنفسهم عن جدل المتكلمين أمكنهم أن يعتقدوا ، دائماً ، وجودَ مَنْ هو أقدَرُ منهم  
 على صنع ذلك ، وأما فى البلاد التى تكون البدعة شائعة فيها ويُخَافُ على الصبيان  
 أن يُخَذَّعُوا فقد قال الإمام الغزالى إنه لا بأسَ أن يُعَلِّمُوا القدرَ الذى أودعناه  
 كتابَ « الرسالة القدسية » ، وسنرى عما قليل ما هذه الرسالة ، لِيَكُونَ ذلك سبباً  
 لدفع تأثير مجادلات المبتدعة إن وقعت إليهم . وهذا الكتابُ مختصر ، ويمكن  
 ذوى الذكاء الحادِّ من الصبيان أن يَرْتَقُوا منه إلى المقدار الذى ذُكِرَ فى كتابِ  
 « الاقتصاد فى الاعتقاد » ، وهو قَدَرُ خسين ورقة ، وليس فى هذا الكتاب  
 خروجٌ عن النظر فى قواعد العقائد إلى غير ذلك من مباحث المتكلمين ، فإذا  
 لم يَقْنَعِ هذا الكتابُ فلينتظر قضاء الله فيه إلى أن يكشف له الحقُّ أو يستمرَّ  
 على الشكِّ والشبهة إلى ما قَدَّرَ له ، وذلك كما قال الإمامُ مُضِيْفاً .

ومن ثمَّ تَكُونُ فكرةُ الغزالى قد اَنْصَحَتْ فى نظرنا ، وذلك أن البرهنة لا

يُمْكِنُ ، بِحَالٍ ، أَنْ تَقِيمَ حَقَائِقَ الْإِيمَانِ وَلَا إِبْثَاتَ هَذِهِ الْحَقَائِقِ إِبْثَاتًا وَكِدًّا ، وَإِنَّمَا تَسْتَطِيعُ أَنْ تُعَيِّنَ عَلَى الْإِيمَانِ فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ ، وَلَكِنْ مَعَ ضَرِّهِ غَالِبًا ، وَأَمَّا الدَّقَائِقُ لِلْكَثِيرَةِ الَّتِي أَدْخَلَهَا الْمُتَكَلِّمُونَ إِلَى عِلْمِ الْكَلَامِ وَالسَّائِلُ الْمُلَازِمَةُ الَّتِي أَضَافُوهَا إِلَيْهِ فَقَدْ نَبَذَهَا الْغَزَالِيُّ جَلَّةً ، وَقَدْ ذَهَبَ إِلَى مَا هُوَ أَحْسَنُ مِنْ هَذَا ، وَذَلِكَ أَنَّهُ أَزْدَرَاهَا وَأَهْمَلَهَا عَلَى أَنَّهَا مَبَاحِثٌ لَا غِيَةَ وَأَوْهَامٌ بَاطِلَةٌ .

وَكَانَ الْأَشْمَرِيُّ وَالْمُتَكَلِّمُونَ قَدْ أَثَارُوا مُسْئَلَةَ طَبِيعَةِ الْإِيمَانِ وَدَرَجَاتِهِ وَتَمِيِيزِهِ مِنَ الْإِسْلَامِ ، وَهَذِهِ مُسْئَلَةٌ دِينِيَّةٌ عَلَى الْخُصُوصِ ، وَمَعَ ذَلِكَ فَإِنَّ لَهَا نَوَاحِيَ مُمْتَعَةً فِلْسَفِيًّا وَنَفْسِيًّا حَافِرَةً لَنَا إِلَى ذِكْرِهَا فِي بَعْضِ كَلَّمَاتٍ ، فَنَقُولُ : إِنَّ الْغَزَالِيَّ سَارَ عَلَى أَثَرِ الْأَشْمَرِيِّ فَقَالَ بِمَا تَقُولُ بِهِ اللَّغَةُ الْعَادِيَّةُ مِنْ وَجُودِ فَرْقٍ بَيْنَ الْإِيمَانِ وَالْإِسْلَامِ <sup>(١)</sup> ، فَالْإِيمَانُ هُوَ التَّصَدِيقُ بِالْعَقَائِدِ الْمَعْرُوضَةِ ، وَالْإِسْلَامُ أَوْسَعُ مَدَى ، وَهُوَ « تَسْلِيمُ » الْقَلْبِ وَاللِّسَانِ وَالْجَوَارِحِ إِلَى مَشِيئَةِ اللَّهِ ، وَلَيْسَ الْإِيمَانُ غَيْرَ أَشْرَفِ أَجْزَاءِ الْإِسْلَامِ ، وَلَيْسَتْ الْأَعْمَالُ جُزْأً مِنَ الْإِيمَانِ ، وَهِيَ تُضَافُ إِلَى الْإِيمَانِ أَوْ تُفَصَّلُ عَنْهَا تَبَعًا لِصِلَاحِهَا أَوْ سَوِّئِهَا ، وَبِهَذَا الْمَعْنَى قَالَ الْمُتَقَدِّمُونَ : إِنَّ الْإِيمَانُ يَزِيدُ وَيَنْقُصُ بِالطَّاعَةِ أَوْ الْمَعْصِيَةِ ، وَذَلِكَ لِأَنَّ الْإِيمَانُ بِمَعْنَى الْإِعْتِقَادِ لَا يَزِيدُ وَلَا يَنْقُصُ ، وَمَنْ يَدَّعِ الْمَعْتَزِلَةُ أَنَّ قَالُوا إِنَّ الْمُؤْمِنَ الَّذِي يَرْتَكِبُ الْكَبِيرَةَ يَخْرُجُ مِنَ الْإِيمَانِ مِنْ غَيْرِ دُخُولٍ فِي الْكُفْرِ وَمَعَ شَقْلِ لِمَنْزَلَةٍ بَيْنَ الْمَنْزَلَتَيْنِ ، وَغَيْرُ هَذَا مَا يَذْهَبُ إِلَيْهِ الْغَزَالِيُّ وَمَذْهَبُ أَهْلِ الشُّنَّةِ ، وَمِنْ ذَلِكَ أَنَّ الزَّائِي لَا يَخْرُجُ مِنَ الْإِيمَانِ بِالزَّوْءِ ، وَإِنَّمَا يَعُودُ غَيْرَ تَامٍ الْإِيمَانُ ، وَهُوَ فِي هَذَا كَالْعَاجِزِ الْمُقْطُوعِ الْأَطْرَافِ الَّذِي يَقَالُ عَنْهُ إِنَّهُ لَيْسَ بِإِنْسَانٍ ، أَيْ لَيْسَ بِإِنْسَانًا

(١) الْإِحْيَاءُ ، الْكِتَابُ خُصَّ ، الْفَصْلُ الرَّابِعُ فِي « الْإِيمَانِ وَالْإِسْلَامِ » ، ص ، - ٨٧ انظر  
إلى مِهْرَن ، رِسَالَةٍ فِي إِصْلَاحِ الْإِسْلَامِ ٥١ : ١٨ .

كاملاً ، والإيمان عند مُعظم الناس ، من الناحية النفسية ، يُطلقُ ، كما يرى إمامنا ، للتصديق بالقلب من غير كشفٍ وانسراح صدرٍ على حسب ما يكون لدى الصوفية ، فهذا الإيمان عُقْدَةٌ على القلب ، تارةً تشتدُّ وتقوى وتارةً تُضَعَّفُ وتسترخي ، ويَكُونُ للإيمان درجاتٌ من هذه الجهة أيضاً ، ومن ذلك أن اليهوديَّ من الصلابة في عقيدته بحيث لا يُمكنُ فصله عنها بتخويفٍ وتحذيرٍ ، ولا بتخييلٍ ووعظٍ ، ولا بتحقيقٍ وبرهانٍ ، وهو في هذا على عكس النصرانيِّ الذي هو من ضعف العقيدة بحيث يُمكنُ تشكيكه بأدنى كلامٍ ويُمكنُ استزاله عنها بأدنى استأالةٍ أو تخويفٍ ، ويقوم الغزاليُّ في أمر نقصان الإيمان بتحليل دقيق وبعلمٍ نفسيٍّ رقيقٍ نأسفُ على أن ضيقَ نطاق هذا الكتاب يحُولُ دون عرَضِها .

ولنقدِّم الآن بياناً عن لاهوتية الغزالي التي يتألف منها قسمٌ عليه الكلاميُّ الجوهريُّ ، ولا ينبغي توقُّعُ مفاجآتٍ في عرَضِ هذا المذهب ، فهو معلومٌ ، وهو ما قال به الإسلامُ الشُّعْبيُّ ، وهو مذهب القرآن من حيث الأساسُ ومع تنوُّعٍ في الأشكال ، ويقوم إمتاعه ، من ناحيةٍ ، على طريقة ترتيبه وعلى الوجه الذي نُظِّمَتْ به براهينه ، ويقوم ، من ناحيةٍ أخرى ، على ما بينه وبين مذاهب ابن سينا من تضادٍّ ، وعلى ما كان من اقتباس الغزاليِّ بعضَ الشيء من ذهنِ ابن سينا في الترتيب والنهاج ، فإن الغزاليَّ قد تَخَلَّصَ تماماً من المؤثر المذهبيِّ في الحكمة الوثنية مرتبطاً في مفاهيم ذاتِ صبغةٍ دينيةٍ بالغةٍ صادرة عن التوراة ومصُوَّعةٍ بالنصرانية ، وليس من الرأي أن نحاولَ مقارنته بأىِّ فيلسوف يونانيٍّ ، فالأجدرُ أن يقابلَ بالقدِّيس أَوْغُسْتِن مثلاً . ومع ذلك فإن من العسيرِ تعيينَ المؤثراتِ التي هي من هذا القبيل ، وإنما نرى أن البحث عن سِرِّ ذلك في الأدب السريانيِّ أقربُ إلى الصواب .

وليس قسمُ « الإحياء » المشتملُ على لاهوتية الغزاليّ ( جزء ١ ، كتاب ٢ ، فصل ٣ ) شيئاً آخرَ غيرَ « الرسالة القدسية » التي أوصى العوامَ بقراءتها آنفاً ، واللهُ أولُ من وضع في هذا المذهب على رأس الإيمان <sup>(١)</sup> ، وعاد لا يَكُونُ في آخر بيان المذهب ، كما عند الفلاسفة ، حدٌّ قَصِيّ مُسْتَفْلِقٌ مُنِيعٌ ، فهو يُوَصِّلُ إليه حالاً ، والكلامُ المُنَزَّلُ ، أي القرآنُ ، هو الذي يُثَبِّتُهُ ، والبرهانُ الطبيعيُّ هو الدليلُ المُفْضَلُ لدى الغزاليّ بين براهين الله التي يأتى بها القرآن ، وذلك أنه يَرِى رُقِيّاً مستقيماً من منظر العالم إلى الله ، قال النبيُّ مِنْ لَدُنِ اللَّهِ : « أَلَمْ تَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَاداً ، والجبالَ أَوْتَاداً ؟ » ( ٧٨ : ٦-٧ ) ، - « إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ . . . آيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ » ( ١٥٩ : ٢ ) ، - « أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا ؟ » ( ٧١ : ١٤ ) ، - وإليك ما يَرى الغزاليّ من أدلةٍ حَقِيقِيَّةٍ ، قال الغزاليّ : « في شواهد القرآن ما يُفْنِي عن إقامة البرهان ، ولكنّا على سبيل الاستظهار والاتّقاء بالعلماء نُنْظَرُ نَقُولُ : من بدّأه العقولُ أن الحادث لا يستغنى في حدوثه عن سببٍ يُحْدِثُهُ ، والعالمُ حادثٌ ، فإذا لا يُسْتَفْنَى في حدوثه عن سببٍ » ، وهذا قياسٌ سِيَكْلَاسِيٌّ لاحقٌ جاء عَقَبَ الكلامِ المُنَزَّلِ ، لا لكشف حقيقة ظُفِرَ بها ، وإنما أتى به لتقوية إيمانٍ ضعيفٍ . ويوضحُ إيماننا مُقَدِّمَتِي القياسِ الكُبْرَى والصُغْرَى تتابعاً ، فالكُبْرَى هي أن كلَّ حادثٍ مَخْصُصٌ بوقتٍ يَجُوزُ في العقلِ تقديمُهُ وتأخيرُهُ ؛ فاختصاصُهُ بوقته دُونَ ما قَبْلَهُ وما بَدَّه يَفْتَقِرُ بالضرورة إلى المُخْصَصِ ، والصُغْرَى هي أن الأجسامَ لا تَحُلُو عن الحركة والسكون ، وما حادثان ، وما لا يَحُلُو عن الحوادث فهو حادث ، وبرهانُ الصُغْرَى هذا

أَوْضَحَ بَدْوَرِهِ ، وذلك أنه يشتمل على ثلاث دعاوى ، فالأولى ، وهى أن الأجسام لا تَخْلُو عن الحركة والسكون ، مُذَرَكَةً بالبديهة ، والثانية وليدة التجربة التى تُرِينَا تعاقبَ السكون والحركة ، وهذا مشاهدٌ على العموم كما لاحظ الفزائى ، وما أبدى الفزائى من شكٍ على هذا الوجه يَحُول دُون الرِّكَانَةِ ، وذلك أن الفلاسفة ، إذ لم يَرَوْا أن حركاتِ الأفلاك تَعْقُبُ السكونَ وأنها تودى إليه ، حَكَمُوا بِقِدَمِهَا ، وأن إيماننا يُوَكِّدُ ، مع ذلك ، عدمَ تصورِ الفهم لجسمٍ ساكنٍ من غير أن يتصور إمكانَ حركته ، والعكسُ بالعكس ، بَيِّنُ أن البرهان يصير باطنياً ، ولا أدرى هل يَشْعُرُ المؤلِّفُ نفسه بضعف هذا أو لا ؟ وأما الدعوى الثالثة ، وهى مالا يَخْلُو عن الحوادثِ فهو حادثٌ ، فيلاحظ إيماننا أنه عند افتراض العكس تَكُونُ هنالك حوادثٌ بلا حادثٍ أول ، وَيَجْرُ هذا إلى سلسلةٍ لا نهايةَ لها ، وإلى عددٍ لا حَدَّ له ، فيَصْرِّحُ إيماننا بأن هذا محال .

وما يجب أن يُفَلَمَ عن الله ؟ يجب أن يُفَلَمَ أنه أزلى ، وأنه أبدى ، وأنه ليس مَتَحَيِّزاً ، وأنه ليس بَعَرَضٍ ، وأنه مُتَزَّه الذات عن الاختصاص بالجهات ، وأنه واحد ، وهذه ليست صفاتِ الله ، وإنما هى أحوالٌ يُبْعِدُهَا المؤلِّفُ عن المفهوم الإلهى ، ويضيف مؤلفنا إلى هذه الأحوال السلبية حَالَيْنِ ذَوَاتِي صِبْغَةٍ إِمْحَاطِيَّةٍ ، ولكن مع كونهما أَكْثَرُ خُصُوصِيَّةً بالدين ، وهما : أن الله « مُسْتَوٍ عَلَى عَرْشِهِ » ، وذلك وَفْقَ تعبيرِ وَرَدَ فى القرآن ، وأنه مَرَّتَيْنِ بِالْأَبْصَارِ فى الدار الآخرة .

وقد صاغ الفزائى برهانَ هذه الأصول على وجهٍ عَقْلِيٍّ ، وذلك أن الله أزلى ، فلو كان حادثاً ولم يَكُنْ قديماً لا فطر هو أيضاً إلى مُحْدِثٍ ، وافتر مُحْدِثُهُ إلى مُحْدِثٍ ، وتسلسل ذلك إلى ما لا نهاية ، - وذلك أن الله أبدى ، وقد ساق قلمُ الفزائى إلى

الكلمة « فهو الأول والآخر » التي تذكر بكلمة « المبدأ والمنتهى » النضرانية ،  
 وإلى كلمة « الظاهر والباطن » ، وإليك كيف جعل البرهان : لو انعدم الله لانعدم  
 نفسه أو بمقدم يضاؤه ولو جاز أن ينعدم شيء يتصور كدوامه بنفسه لجاز أن يوجد  
 شيء يتصور عدمه بنفسه ، وباطل أن ينعدم بمقدم يضاؤه ، لأن ذلك المُقدم لو  
 كان قديماً لما تصور الوجود معه ، وقد ظهر وجوده وقدمه فكيف كان وجوده في القدم  
 ومعه ضده ، فإن كان الضد المُقدم حادثاً كان محالاً ، إذ ليس الحادث في مضادته  
 للقديم حتى يقطع وجوده بأولى من القديم في مضادته للحادث حتى يدفع وجوده ،  
 بل الدفع أهون من القطع ، والقديم أقوى وأولى من الحادث ، - وذلك أن الله ليس  
 بموهر يتحيز ، فكل جوهر مُتَحَيِّزٌ مُتَخَصِّصٌ بِمَحِيْزِهِ ، ولا يتخلو من أن يكون ساكناً  
 فيه أو متحركاً عنه فلا يتخلو عن الحركة والسكون ، وهما حادثان ، وما لا يتخلو عن  
 الحوادث فهو حادث ، - وذلك أن الله ليس بعرض قائم بحسم ، ولا كبير فائدة  
 في إثبات هذا ، فله لا يشابه شيئاً في هذا العالم المؤلف من جواهر وأعراض ، ولا يمكن  
 الحكم في أمره بالقياس والمحاكاة ، ويجب أن يُفسر مثل كلمة « مستوي على  
 عرشه » تفسيراً معنوياً خالصاً ، وذاك يعني سلطانه مع امتناع تطرُق الفناء إليه .  
 وقُلْ مِثْلَ هَذَا عَنْ الْكَلِمَاتِ : « قَلْبٌ لِلزُّمَنِ بَيْنَ لِصَبْعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْنِ »  
 و « هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ » ، - وذلك أن الله مرئي بالأبصار ، وهذه الرؤية  
 نوع من الكشف والعلم أكثر كلاً ووضوحاً من العلم العادي ، وسيُرى الله  
 في الدار الآخرة من غير كيفية وصورة ، ولا يمكن أن يُرى في هذه الحياة الدنيا  
 كما يدلُّ عليه امتناع ذلك على موسى (القرآن ، ٧ : ١٣٩) ، ويدلُّ على أن  
 الكلمة التي يستند إليها الغزالي في مشاهدة الله في الدار الآخرة تؤلف دليلاً غير



وارد، وهي : « وَجُودُهُ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ ، إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ » (القرآن، ٢٢: ٥٥-٢٣)، وذلك أن الله واحد ، وتأتى عقيدة وحدانية الله المشهورة ، التي لها في القرآن مكان بالغ الأهمية ، في الدرجة العاشرة من « الإيمان » للغزالي ، كما لو كان الأمر غير محتاج كثيراً إلى وقف النظر ، وهو قد عُرِضَ فيه بأربعة أسطرٍ مشتملة على برهان صائب لارْتَبَ ، ولكن مع شيء من السذاجة ، وهو أنه لو كان هناك إلهان لم يُمكن أن يَكُون هناك مريدان مختلفان من غير أن يَقهر أحدهما الآخر ولا ينفكَّ يَكُون إلهًا ، جاء في القرآن : « لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا » (٢٢: ٢١) .

وعدد صفات الله التي يُخصِّصها الغزالي سبعٌ ، وهي أن الله قادرٌ وعالمٌ وحىٌ ومُريدٌ وسميعٌ وبصيرٌ ومتكلمٌ ، وهذه الصفات قديمةٌ ولها وجودٌ إيجابي . وإيماننا ، إذ يوضحُ هذه الصفاتِ ، يُعَدُّ بكلِّ عنايةٍ جميعَ الاعتبارات الدقيقة التي أدت إليها سواء أعند المتكلمين أم عند المعتزلة ، وهو يُبَيِّنُ القدرةَ بالدليل الطبيعيِّ كما أثبت وجودَ الله آنفاً ، وذلك كما سار عليه فَنِلُونُ ، قال الغزالي : « ومن رأى ثوباً من ديباج حسن النسيج والتأليف متناسب التطريز والتطريف ، ثم تَوَهَّمَ صدورَ نسجه عن ميِّتٍ لا استطاعةَ له أو عن إنسانٍ لا قدرةَ له كان مُنْخَلِعاً عن غريزة العقل ومُنْخَرِطاً في سِلَكِ أهل القباوة والجهل » ، وهذا هو شأن ذاك الذي يشاهد جمالَ العالم ولا يَعْرِضُهُ إلى صانعٍ قديرٍ مُريدٍ ، ويَكْفِي هذا البرهان ، - وعلمُ الله بجمع الموجودات ، وهذه نقطةٌ يَضُمُّبُ تأييدها وفق مبادئ الفلاسفة ، هو نتيجة ذات البرهان ، وذلك أنك تَجِدُ في أحقر الأشياء وأضعف الموجودات ترتيباً وترصيفاً أيضاً ، - والله حيٌّ مُريدٌ ، ويظهرُ أن برهان هاتين الصفتين وما بعدهما يكاد يَفْدُو.

غير مُجْدٍ عند الفزالي الذي يسير والإيمان والذي عاد لا يُورِدُ غير نصوصٍ قصيرة من القرآن مضيئاً إليها مثل التأمل الآتي : « كيف يُشْكُ في حياة أرباب الحرف والصناعات ؟ وكيف لا يكون مريداً وكلُّ فعلٍ صَدَرَ عنه ؟ » ، - واللهُ سميعٌ بصير ، فلا يَمُزُّبُ عن رؤيته هواجسُ الضمير وخفايا الوهم والتفكير ، « ولا يَشُدُّ عن سمعه صوت ديب النملة السوداء في الليلة الظلماء على الصخرة الصماء » ، ويُكْرِرُ عينُ البرهان : وكيف لا يكون سميعاً بصيراً والسمعُ والبصرُ كالـ ، لا محالة ، وليس بتقصٍ ، وكيف يكون الخلقُ أكملَ من الخالق والمصنوعُ أَسْنَى وأتمَّ من الصانع ؟ - واللهُ متكلمٌ بكلامٍ ، وهو وصفٌ قائمٌ بذاته ليس بصوت ولا حرفٍ ، بل لا يُشَبِّهُ كلامه كلامُ غيره ، كما لا يُشَبِّهُ وجوده وجودُ غيره ، قال الشاعر :

إن الكلام لفي القواد وإنما جِيلَ اللسان على القوادِ دليلاً  
ولا حُلُولَ لذاتِ كلامِ الله في الورق ، إذ لو حَلَّ ذاتُ الكلام في الورق  
لحلَّ ذاتُ الله ، بكتابةِ اسمه ، في الورق ، وحلَّتْ ذاتُ النار بكتابةِ اسمها في الورق  
ولا حترق ، - والكلامُ قديمٌ كجميع الصفات الإلهية ، وذلك لأن الله لا يمكنُ  
أن يَكُونُ محلاً للحوادث وموضِعاً للتغير ، وليس من الحوادث غيرُ الأصوات التي  
تدلُّ على هذا الكلام القديم ، وعلم الله قديمٌ أيضاً ، وهو يَدُمُّ الأشياء في أوقاتها ،  
وذلك كعلمنا أن فلاناً سيأتي عند طلوع الشمس ، وكذلك إرادته قديمة ، وهي في  
القِدَمِ تَمَلَّقتْ بإحداث الحوادث في أوقاتها اللائقة بها على وفقِ سَبْقِ العلم الأزلي ،  
وصفاتُ الله موجودة ، وليست مفهوماتٍ سلبيةٍ نستعين بها لوصفه فقط ، فالله عالم

بعلمه ، قادرٌ بقدرته ، حتى بحياة ، يقول القائل : عالمٌ بلا علم ، كقوله : غنىٌ بلا مال ، والعلمُ والمعلومُ والعالمُ أمورٌ متلازمةٌ كالقتل والمقتول والقاتل .

وتُكْمِلُ نظرية اختيار الإنسان لاهوتيةَ النزاليِّ ، وقد فَصَّلَ النزاليُّ هذه النظريةَ مُوجِّهاً همَّه إلى توكيد الإرادة الإلهية ومناضلةِ مذاهبِ المعتزلة ، وهو يتَّخِذُ مذاهبَ المتكلمين مُبَسِّطاً إياها .

وكلُّ حادثٍ في العالمِ هو من صُنْعِ الله وخالقه ، وهذا هو المبدأ الأول في هذا الموضوع ، ولكنك إذا نظرتَ إلى الأمر من الناحية الأخرى وجدتَ أن الأمر القاتل بأن الله يُحدثُ حركاتِ الناس لا يمنعُ من كونِ هذه الحركاتِ مَقْدُورَةً بالإنسان وفقَ كيفيةٍ تميزُ عزَّوها إليه ، وهذه الحركات وإن كانت مكتسبةً بالإنسان تبقى على مُرادِ الله .

وإليك توكيدُ هذه النظرية لجميعِ أفعالِ الناس مخلوقةٌ من الله ومتعلقةٌ بقدرته تصديقاً لما جاء في القرآن : « وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ » ( ٣٧ : ٩٤ ) ، وهذا ثابتٌ بالتأمل أيضاً : فكيف تُتَصَوَّرُ حركاتُ تَفَلَّتْ من قدرةِ الله ؟ وكذلك يعودُ النزاليُّ بهذا الصَّدَدَ إلى نوعِ الدليل الذي يودُّ ، أى البرهانِ الطبيعيِّ ، وذلك : كيف يَصْدُرُ من العنكبوتِ والنحلِ وسائرِ الحيواناتِ ما يَتَحَيَّرُ فيه عقولُ ذوى الألباب ، فكيف اُفتردتِ هى باختراعها دون ربِّ الأرباب ؟ - واللهُ خَلَقَ القدرةَ والمقدورَ جميعاً ، وخلقَ الاختيارَ والمختارَ جميعاً ، فأما القدرةُ فوصفٌ للإنسانِ وخلقٌ من الرِّبِّ وليس بكسبٍ له ، وأما الحركةُ فخلقٌ من الربِّ ووَصْفٌ للإنسانِ وكسبٌ له ، وفعلُ الإنسانِ هو بالحقيقة ، مقدورٌ

( ٧ - النزالي )

من الله ومن الإنسان معاً، ولكن على وجهين مختلفين، فالمقدور من الله اختراع، والمقدور من الإنسان اكتساب. - فصل الإنسان ، وإن كان كسباً للإنسان ، لا يخرج عن كونه مراد الله ، « فلا يجرى في الملك والملكوت »<sup>(١)</sup> طرفة عين ولا لفتة خاطر ولا قلقة ناظر إلا بقضاء الله وقدرته وبيادته ومشيته ، ومنه الشر والخير والنفع والضرر والإسلام والكفر . . . » ، - ولئن سلك عن إبداء أى تقدير لهذا المذهب الوعر ، الذى شغلت الشنة فيه بال الغزالي ، فأفصح الغزالي بالكلام المنزل وقيد بالحديث فلم يستطع أن يتخلص من التجبرية تماماً .

والله الفعال بعمل عن لطف ، والله كريم إذ يخلق ويحدث ، وهو جواد إذ يفرض الشرع على الناس ، وهو غنى عن الخلق والشرع ، وقد رأى المعتزلة أنه ملزم في فعله بمصلحة الناس ، وهذا قول فاسد ، مادام الله هو الذى يخلق الوجوب ويأمر وينهى ، ويمتدح على الله أن يكلف الخلق مالا يطيقونه خلافاً لرأى المعتزلة ، والله إلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق ومن غير ثواب لاحق خلافاً للمعتزلة أيضاً ، وذلك لأنه متصرف في ملكه ، والظلم هو عبارة عن التصرف في ملك الغير بغير إذنه ، وهو محال على الله والله يفعل بالناس ما يشاء ، فلا يجب عليه رعاية الأصلح لعباده لئلا لا يحب عليه شيء ، وإن معرفة الله وطاعته واجبة بإيجاب الله وشرعه ، لا بالعقل خلافاً للمعتزلة ، وذلك لأن العقل ، وإن أوجب الطاعة ، لا يتخلو إما أن يوجبها لنير قاندة ، وهو محال ، وإما أن يوجبها لقائدة وعرض ، والواقع أنه لا شيء يفيد الله ، وقائدة الإنسان في أن ينال ثواباً ويحتجب عقاباً ، ولا يعرف الإنسان هذا إلا بالشرع .

(١) اصطلاحان صوفيان معلومان بين بهما مجموع الأشياء .

وليس من غير غمٍّ أن كنتُ أوردُ هذه النظريةَ البالغةَ القسوةَ عن الإرادة الإلهية وإن كانت وثيقة المنطق ، ولم أُنصِرْ في هذا الحدس من صعوبة الموضوع والرغبة في تعيين قضاياه وتنظيمها ووجوب مقاومة نظريات أحد المذاهب الإلحادية الكثيرة الحرية ما حملَ مؤلِّفنا على مخالفة فكرته الخاصة ببعض الشيء . ومهما يَكُنْ من تمام الاستقلال الإلهي فإنه لا يُمْكِنُ تشبيهه بهوى الطغاة ، وما كان ليُمْكِنَ أن يساورَ الغزاليَّ هذا التَقصُّدُ وهو الذي كان عارفاً ، كما يجب ، بمفهوم الخير الكامل الذي كانت تُزوِّدُه به الأفلاطونية الجديدة والنصرانية ، وهو الذي كان يُمْكِنُه ، عند عدم هذه المصادر ، أن يكتشف في قلبه هذا المفهوم كما يَحْمِلُ على اعتقاد وقوع هذا تصوُّفه وأخلاقه ، فيجب ، والحالة هذه ، عدُّ النظرية التي يَمْرِضُ علينا في العبارة المذكورة ناقصةً سلبيةً على الخصوص مقصورةً على تلك الفائدة الخاصة في الدفاع عن حرية الله المهدَّدة في ذلك الزمن بما كان يُفْرِطُ فيه بعضُ العلماء في توسيع مدى اختيار الإنسان ، وليس أقلُّ من هذا إدراكُ الإمام العربيِّ الغزاليِّ ، ( وهذا ما يشير إليه في هذا الموضوع أيضاً إذ يقول لنا إن اتَّخَلَّقَ والشرع نتيجةً لطيف خفي ) ، ليس أقلُّ من هذا ، كما أقول ، إدراكه وشعوره أن هذا الشرع بعيدٌ من أن يَكُونَ عادياً حِجَالِ الإنسان فيُفَرِّضُ عليه مِثْلَ ابتلاء مُرَادِيٍّ نَيْلًا لِمَا لَا يُعْرَفُ من ثواب ، وأن هذا الشرع هو بالعكس ، قاعدةٌ وطريقة ، كما يجب أن يكون ، معروضتان على الإنسان بحكمةٍ ربانيةٍ لتمكينه من تحقيق أتمِّ نشوءه وأسمى كماله في طبيعته ، - ولا أشهبُ أكثرَ مما صنعتُ في بيان هذه الملاحظة مقتضياً بأن ما يأتي بسوِّغها .

وإنا ، قبل أن نتركَ علمَ الكلام لدى الغزاليِّ ، يُمْكِنُنا أن نُبَصِّرَ بعضَ

الفائدة في إلقاء نظرة على الوجه الذي طَبَّقَ به هذا الإمامُ روحاً فلسفية على بعض آي القرآن الجافية ظاهراً . وللغزالي رسالةٌ صغيرة اسمها « المصنُون » <sup>(١)</sup> تشمل على أمثلة حسنة في هذا الموضوع ، ففي هذه الرسالة بحثٌ عن الأمور التي يجب أن تحدث يوم الحساب أو في أحوال ما بعد الموت عند المسلم والتي يُعَلِّمُ أن القرآن قدَّم عنها مناظر مادية كثيرة ، وهكذا فإن الصراط الممدود فوق جهنم حَقٌّ عند الغزالي ، وأما القول بأنه مثلُ الشَّعْرة في الدقة فهو ظلمٌ في وصفه ، بل أدقُّ من الشعر ، فهو كالخطِّ الهندسيِّ الفاصل بين الظلِّ والشمسِ والذي لا عَرْضَ له ، وهو مثلُ « الصَّراطِ الْمُسْتَقِيمِ » الذي يَهْدِي اللهُ إليه المؤمنين والذي هو عبارة عن الوَسْطِ الحقيقيِّ بين الأخلاق المتضادة ، والذي يُعبِّرُ عن الوسط الذي ليس من الإفراط ولا من التقصير ، فهو على غاية البُعدِ من كلِّ طرف ، وما كان لِيُنْتَظَرَ أولَ وهلةٍ أن تُلقَى هنا نظريةُ الوسطِ الدقيقِ المشائية المشهورة .

وليس للميزان الذي يَنْفَعُ لوزن الأعمال معنى آخر ، أي إن الميزان هو ما تَتَمَيَّزُ به الزيادة من النقصان . ويلاحظ الغزاليُّ أن مثالَ الميزان في العالم المحسوس مختلفٌ ، فنه الميزانُ المعروف ، ومنه القَبَّانُ للأثقال ، ومنه الاسطرلابُ لحركات الفلك ، ومنه المسطرةُ للمقادير والخطوط ، ومنه العَرُوضُ لمقادير حركات الأصوات ، فمثلُ هذه الدقة العلمية في مِثْلِ هذا الموضوع أمرٌ مُسَلِّ .

ويَجِبُ التصديق بالذات المحسوسة الموجودة في الجنات ، من أكلٍ وشربٍ ونكاح ، لإمكانها ، في الحياة السعيدة لذات حسية وخيالية وعقلية ، فأما الحسية

فبعد ردّ الروح إلى البدن ، وأما الكلامُ في أن بعض هذه الذات ، التي ورد ذكرها في القرآن ، مما لا يُرْغَبُ فيه مثل اللين والإستبرق والطلّح المنضود والسدر المَخْضُود (٥٦ : ٢٧ - ٢٨) ، فهذا مما خُوِطِبَ به جماعةٌ يَعْظُمُ ذلك في أعينهم ويشتبهونه غاية الشهوة ، وفي كلِّ صنفٍ وكلِّ إقليمٍ مَطَاعِمٌ وَمَسَارِبٌ وملابسٌ تختصُّ بقومٍ دون قوم ، ولكلِّ واحدٍ في الجنة ما يشتهي ، وَتُكْمِلُ الذاتُ الحسيةُ لذاتِ الخيال ، فلا يَخْطُرُ ببال الإنسان شيءٌ يَمِيلُ إليه إلا ويوجدُ في الحال ، أى يوجدُ بحيث يراه . وسيعيش السعيد في خيال دائمٍ يُوَجِّهُه كما يشاء ، وستكون في الجنة سوقٌ تباع فيها الصُّور على رواية الغزاليّ ، وَتَكُونُ الذاتُ الحسيةُ أمثلةً للذات العقلية ، فكلُّ شيءٍ لذيدٍ لدى الحواسِّ تقابله لذة عقلية من نوعٍ خاصٍّ ، فيرجعُ بعضُه إلى سُرُورِ العلم وكشف المعلومات ، وبعضُه إلى سرور الملكية ونفاد الأمر ، وبعضُه إلى مشاهدة تجلِّد المادّلين ، غير أن رؤية الله ستكون أعظم المسرّات ، وهناك تتمُّ لاهوتية الغزاليّ ضَمْنَ أملٍ نصرانيٍّ كاملٍ .





## الفضل الخامس

### علم الفزالي بعد الفزالي

لم يُعَمِّم الفزالي مذهباً في علم الكلام بمصر المعنى ، وإنما أتى بما هو أعظم من هذا ، وهو أنه أحدث روحاً وجدّ ذهنًا ، فهو قد طرّد المناقشات غير المُجَدِّية وأبعد الفضول الدقيق والزهو العقلي وأوجب تفلّب روح الإيمان . أجل ! أصاب الفلاسفة بهزيمة وأضعف شوكة العقل ، بيد أنه ظهر شيء آخر أعظم من ذلك على ما يحتمل ، ظهر الشعور الديني وما يقتضيه من بساطة وإشراح صدر وعطف شديد إلى روح الضعفاء القائمة ، وروح الشعب ؛ وروح الأولاد أيضاً ، وقد تناءى الفزالي عن إبداع فلسفة جديدة ، وازدري علوم الفلاسفة كما هو الأخرى أن يقال ، وأصلح علم الدين ، وليس عن غير شعور كبير بأثره ومقاصده ما كان من تسميته كتابه التعليمي العظيم بـ « إحياء علوم الدين » بعد أن سَمَّى كتابه الجدلي « الأساس » بـ « تهافت الفلاسفة » ، والآن يدور الأمر حول معرفتنا هل هذا العلم الذي أصلح بقي بعده ، وهل الروح القديم للمناقشات الحادة والمباحث الدقيقة لم يعرف رجعة قط .

ولا مراء في أن الفزالي وُفِّقَ في أثره ، فَظَلَّتْ كُتُبُهُ الكلمة الأخيرة الفاصلة في نوعها ، ولا يزال المسلمون يقرأونها في أيامنا كما لو كانت جديدة ، غير أن

انقطاع كلِّ نقاشٍ لم يقعَ حالاً ، ولم تنطفيئْ بفتةٍ جذوةُ النقاشِ تلكَ ، ولم يخبُ  
 خفاةُ ذلكَ الولوعِ المتناهِ بالنقاشِ الذي هَزَّ للذاهبِ قروناً كثيرةً ، ولا يزالُ يرى  
 ظهورَ عددٍ كبيرٍ من رسائلِ علمِ الكلامِ النظرى التى أدرِكتْ بذوقٍ أقربَ  
 إلى ذوقِ الفلاسفةِ والمعتزلةِ مما إلى ذوقِ الغزاليِّ ، والتى يمكنُ ربَّطُها بمنهاتِ المتكلمين  
 جملةً ، ولا جرمَ أن هذه الكتبَ تشتملُ على مذهبٍ سُئى ، ولكن روحها ليس  
 دينياً محضاً ، فهى رسائلُ فلسفيةٌ حقاً ، وتشوبها براهينُ السُّكلاسيةِ ، وتزخرُها  
 مباحثُها ، ويساورُها روحُ المعتزلةِ فى التحليلِ وروحُ الفلاسفةِ فى النظامِ ، وهذه  
 الرسائلُ معروفةٌ فى العالمِ الإسلامى أكثرَ مما فى حقلِ الغربِ العلمى ، ونرى أن  
 نحاولُ الكلامَ عنها قليلاً كيما نلقى فى الذهنِ ما صارت عليه مدرسةُ المتكلمين  
 العظيمةِ بعد الغزاليِّ ، إلا أنه سيُرى مقدار ما يجب أن يُصنَّع فى هذا الموضوعِ ،  
 وهذا الموضوعُ من الصعوبةِ والجِدَّةِ بحيث لم نُفكِّرْ أن نجعلَ منه موضعَ دراسةٍ  
 تكونُ ناقصةً بسببِ مَدَى الكتابِ الحاضرِ . وهكذا فإن جميعَ هذا القسمِ من  
 تاريخِ الفلسفةِ الذى تجبُّدُ مركزه فى تاريخِ الكلامِ يحتاج إلى تناوله ثانيةً فى مجموعهِ  
 وضماً للنقاطِ على الحروفِ ، وعلى ما تنطوى عليه هذه الفكرةُ من مزاجِ سَوادى  
 فإننى أعترفُ بأن للذاهبِ التى أُثيرت فى تلكَ الكتبِ بعيدةٌ من شواغلنا الحاضرةِ ،  
 وليس أمرُ دراستها وتحليلها أقلَّ وجوباً إذا ما كانت تهمننا سلامةُ العلمِ وشرفه .

---

ومن المناسبِ فى بدءِ الأمرِ أن نُنحِّى وثيقةً مشهورةً عن المتكلمين ذاتَ  
 طَبعٍ وأصلٍ خاصين ، وأقصدُ بذلك ما وَفَّهَ الفيلسوفُ اليهودى الكبيرُ

ابن ميمون<sup>(١)</sup> في كتابه «دلالة الحائرين» من فصول عن مذهب هؤلاء وعلى ما أبدى مترجم كتاب ابن ميمون ونشره «مُنْكَ»، وعلى ما أبدى «ريتر»، من رأى فإننى أذهب إلى ما ذهب إليه شملدس<sup>(٢)</sup> من أنه يجب أن ينفع بهذه الوثيقة مع الحذر، وذلك لأن ابن ميمون، الذى هو تلميذ بالواسطة لابن باجة، كان ينتسب إلى أرومة وعنقات عقلية بعيدة بعض البعد من عنقات المتكلمين، وكان قليل الحبّ هؤلاء المتكلمين الذين أقدم غير مرة على تحويل فكرتهم إلى مهزاة، ومع ذلك فإن مما يجب الاعتراف به كونه معظم القضايا التى يعزوها إليهم يمكن أن تُرى بلا عناه في مؤلفاتهم الخاصة، غير أننى لا أعتقد أنه أدرك أحكامها إدراكاً حسناً. ولنقيّد مع التلخيص ما يأتى، وهو: أن المتكلمين يقولون بالذرة التى يُسمونها الجوهر الفرد، فليس للذرة كمٌّ إلّا بانضمامها إلى ذرات أخرى، وفيها تستقرّ الأعراض، حتى إن النفس عند بعض المتكلمين عرض يستقرّ في الذرة أو في جمع من الذرات الدقيقة، (وقد أورد الغزالي هذا الرأى)، ويتألف الزمان من أوقاتٍ غير قابلة للتجزؤ، ولا يدوم العرضُ وقِيتين، وهو يزول فور حدوثه، والله يخلق عرضاً آخر من ذات النوع، والسكون والحركة عرضان في الذرات. وإليك كيف يحلّل متكلمو مذهب الأشعرى أمر حركة القلم في يد الكاتب على رأى ابن ميمون، وذلك: أن هذه الحركة تتألف من أربعة

(١) ابن ميمون، دالة الحائرين ترجمة س. منك، ونشره، ثلاثة أجزاء، ١٨٥٦، انظر من المتكلمين، الترجمة، جزء ١، فصل ٧١ و ٧٦، على ابن ميمون من سنة ١١٣٥ إلى سنة ١٢٠٤ من التاريخ الميلادى (٥٣٠ - ٦٠١ هـ).

(٢) ه. رير، ما نعلم من فلسفة العرب، ولاسيما الفلسفة الكلامية العربية (المنية)، غوتنبرغ، ١٨٤٤، ص ٢١ - شملدس، الرسالة، ص ١٣٥، رقم ١ و ١٤٤، رقم ١.

أعراض يُحدثها الله، وهي : إرادة الكاتب في تحريك القلم ، وقدرته على تحريكه ، وحركة اليد ، وحركة القلم ، وهذه الأعراض الأربعة توجدُ معاً ، وليس بعضها سبباً لبعض ، وهنا نعرِّف آراء الفِرَاليِّ في تقدِّمِ السَّبَبِيَّةِ . وما كان من سوء استعمال كلمة « عَرَض » في هذا المثال إنما هو صفةٌ بارزةٌ في مدرسة المتكلمين .

وإذا عدَّوت هذه الوثيقة المهمة وجدت بعض المؤلفات الرئيسة - التي نرى الإشارة إليها ككتبٍ تَصْلُحُ أن تكون أساساً لرسالةٍ تَوْضَعُ عن المتكلمين - مديناً للمؤلفين : نجم الدين أبي حفص عمر النسفي ( المتوفى سنة ٥٣٧ ) ، والشهرستاني ( المتوفى سنة ٥٤٣ ) ، وغر الدين الرازي ( المتوفى سنة ٦٠٦ ) ، والبيضاوي ( المتوفى سنة ٦٨٥ على الأرجح ) ، والإيجي ( المتوفى سنة ٧٥٦ ) كما هو مدين لشارحي هذه المؤلفات . ويمثِّل هؤلاء دَوْرَ نشاطِ فلسفيٍّ يمتدُّ مدةً تزيد على قرنين ، أي القرن الثاني عشر والقرن الثالث عشر والنصف الأول من القرن الرابع عشر من الميلاد . وتقوم الفائدة العامة للوثائق التي تتكلم عنها على كَوْنِ القسم التاريخي فيها مفصلاً كثيراً ، فهذه ظروف سعيدة لم تجدِّها في كتب ابن سينا ولا في كتب الفِرَاليِّ . وجميع هؤلاء المؤلفين ، أو شُرَّاحهم على الأقل ، إما أن يَكُونُوا مؤرخين حقيقيين للفلسفة فيعطوننا أضبطَ الأخبار عن مذاهب أم المعتزلة وأمَّ المتكلمين ، وإما أن يَكُونُوا ، أحياناً ، أيضاً ، من الفلاسفة والمفكرين الآخرين المنتسبين إلى مدارس أقلَّ أهميةً ، ولذا فإنه يتألف من كتبهم قائمةٌ بالغة الغنى في الجزئيات والروايات ، وذلك في تاريخ السُّكَّلاسيَّة في الشرق .

وأخيراً ما اشتهر به البيضاوي ( أبو سعيد عبد الله ) كونه مفسراً للقرآن ، ولكنك تجدُّ له كتباً في التاريخ وعلم الكلام ، ومن كتبه في علم الكلام كتابُ

« توالى الأنوار » المُقدَّرُ جدًّا عند المسلمين والذي تشتمل عليه مكتبتنا الوطنية . وقد تكلّمنا عن الشهرستاني والإيجي غير مرة ، فأما الشهرستاني فإنك إذا عدّدت كتابه « المِلل والنحل » ، وهو كتابٌ مشهورٌ مطبوعٌ مترجمٌ زاخرٌ بالمعارف معدودٌ مصدراً خصباً مع ما فيه من جفاء ، وجدتَ له رسائلَ أخرى في التاريخ والتّعليم ، ولا سيما رسالة « الإقدام في علم الكلام » ( مكتبتنا الوطنية ، رقم ١٢٤٦ ) ، وأما الإيجي فله كتاب مهمُّ اسمه « المواقف » ، وقد ذكرنا هذا الكتاب كثيراً . وقد طُبِعَ هذا الكتابُ بمصرَ<sup>(١)</sup> مع شرح الجزبانيّ ( المتوفى سنة ٨١٦ ) فيستحقُّ أن يُدرَسَ دراسةً عميقة . ولتَنقِفَ عند النّسفيّ قليلاً :

كتب هذا المؤلّف ، الذي كان معاصراً للغزاليّ تقريباً رسالةً في قواعد الإيمان مشابهةً بعضَ المشابهة لكتاب الغزاليّ الذي حلّلتناه ، ولكن مع كونها أكثرَ اختصاراً في شكل « العقائد » التي هي رمزٌ إلى الدين الإسلاميّ . وهذه الرسالة ، التي طُبِعَتْ في الغرب من قِبَل كُرْتِن<sup>(٢)</sup> ، شُرِحتْ في الشرق مراراً ، ولا سيما من قِبَل الإمام سعد الدين مسعود التفتازانيّ ( المتوفى سنة ٧٩١ ) ، ولا تزال هذه الرسالة كثيرةَ الانتشار في العالم الإسلاميّ ، وإني أوصي بطبعها التي تَمَّتْ في الآستانة سنة ١٣١٣ هـ ، مع أربعة شروح عليها ، ومن هذه الشروح شرحُ التفتازانيّ ، وهذه الشروح دقيقةٌ جدًّا ، تحليليةٌ جدًّا ، زاخرةٌ بكثيرٍ من المراجع ، فيُرى بها كيف أن

(١) شرح المواقف لسعد الدين الإيجي ، ١٢٦٦ ، - وانظر ، أيضاً ، إلى اللوق الخامس والوق السادس ، وإلى ذيل المواقف ، طبعة ت . سرنسن ، ليمسك ، ١٨٤٨ .

(٢) و . كرتن ، ركن العقيدة النية ، لندن ، ١٨٤٣ ، وكان مراعاة كون قد أُلهم على العقائد النفية أول مجلد في وصفه للدولة العثمانية ، المستور الدين ، ويوجد مؤلفون كثيرون يحملون اسم النسي ، وقد اتفق شلندرس في رسالته بكتاب لأبي البركات عبادة النسي المتوفى سنة ٥٧١٠ هـ عنوانه « شرح الصمد » .

علم الكلام الذى ثَبَّتَهُ الغزاليُّ - ولكن مع تجريده إياه من زخارف الزهو الفلسفيَّ - عاد إلى التَّزَيُّنِ بها بعده وانهى إلينا محاطاً بتلك الحلية التى تَسِمُ على ذوق رفيع ثمين كان المعتزلة قد أخذوا يتحوَّكونه . وهذا الكتابُ كثير الأهمية على وجه العموم ، فهو يَبْدَأُ بفصلٍ هو - أو هو كما قُصِدَ أن يَكُون ، والقصدُ في هذا الموضوع لا يَتَخَلُّو من مزية - عبارةً عن نظرية تتناول العلمَ بالنقد ، وقد رأينا الغزاليَّ في « النقد » يبحث عن أساس اليقين ، ولكن من غير كبير اكتشافٍ له ، وقد رأيناه في « الإحياء » يُفَرِّدُ الكتابَ الأولَ لتعريف العلم ، وهذا النمطُ في بدء رسالةٍ في علم الكلام ظلَّ عامًّا بعض الشيء في مدرسة المتكلمين ، وهو يدلُّ على نفوذ آخر غير نفوذ العنعنات الأفلاطونية الجديدة القائلة بعادة بدء المذهب بمنطق أرسطو . ومن الحُرَى أن تُرَبِّطَ فكرة الاعتياض من المنطق بدراسة وسائل المعرفة ، والدفاع عن إمكانية العلم حيال الشوفسطائية في العنعنات الأفلاطونية الجديدة عن طريق لاهوتى النصرانية . أجل ، إن ابن ميمون قد أشار إلى النقد الذى جاء به المتكلمون حيال إدراك الحواس <sup>(١)</sup> - كوسيلةٍ للمعرفة - يَبْدَأُ أنه لم يَصْعُ هذا النقد في محله برأس مذهبهم ، ولم يَبْدَأْ مُدْرِكًا لكونه ليس سوى قسمٍ من قضية أكثر عموماً حَوَّلَ شرعية العلم .

ولسنا هنا في حالٍ نَقُصُّ بها قضية المتكلمين التى لا يُمكن أن نَمُدَّ - فضلاً عن ذلك لا رَيْبَ - غيرَ تَجَرِبَةٍ هَيَّابَةٍ في هذا الموضوع الصَّغْب . ولنلاحظ ، على الأقل ، أن المتكلمين - وهم أقلُّ من الغزاليِّ حَدَرًا من العقل - لم يتورَّطوا - كما

(١) كتاب دلالة الحائرين المذكور آتياً ، فصل ١٢ .

تَوَرَّط - مع شيء من القنوط ، في الحلِّ الصوفي ؛ بَلْ هُمْ - على العكس - قد تاهضوا المتصوفة بشدة ، وإليك شيئاً مما قاله التفتازانى في هذا الموضوع <sup>(١)</sup> :

« ومنهم - (أى الارتيازية) - من يُنْكِرُ حقائق الأشياء ويزعم أنها أوهامٌ وخيالات باطلة ، وهم العنادية . ومنهم من يُنْكِرُ ثبوتها ويزعم أنها تابعةٌ للاعتقادات ، حتى إن اعتقدنا الشيء جوهرًا فجوهرٌ ، أو عرضًا فعرضٌ ، أو قديمًا قديمٌ ، أو حادثًا فحادثٌ ، وهم الهندية . ومنهم من يُنْكِرُ العلم بثبوت شيء ولا ثبوته ، ويزعم أنه شاكٌّ وشاكٌّ في أنه شاكٌّ ، وهلمَّ جرًّا ، وهم اللا أدريّة » .  
ويُصَرِّحُ التفتازانى ، من ناحيته ، بأنه يجزم بالضرورة بثبوت بعض الأشياء بالعيان وبعضها بالبيان ، وبأنه إن لم يتحقق نقي الأشياء فقد ثبتت ، ثم يقوم التفتازانى بنقاشٍ طويلٍ دقيقٍ جدًا ضدَّ أصناف الارتيايين الكثيرة ، وإليك كيف يُعرِّفُ العلم <sup>(٢)</sup> : « العلمُ صفةٌ يتجلى بها المذكورُ لمن قامت هى به ، أى يتَّضحُ ويظهرُ ما يُذكرُ ، ويمكنُ أن يُعبَّرَ عنه موجوداً كان أو معدوماً ، فيشتملُ إدراكُ الحواسِّ وإدراكُ العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم (أى قول السوفسطائية) صفةٌ توجبُ تمييزاً لا يَحْتَمِلُ النقيضَ ، فإنه وإن كان شاملاً لإدراكِ الحواسِّ بناءً على عدم التقييد بالمعاني ، وللتصورات بناءً على أنها لا تقاوضُ لها على ما زعموا ، لكنه لا يشتملُ غيرَ اليقينيات من التصديقات . هذا ، ولكن ينبغي أن يُحمَلَ التجلى على الانكشاف التام الذى لا يشتملُ الظنَّ ،

(١) شرح التفتازانى على المعائد النفية ، طبة الأستانة ، ١٣١٣ ، ص ٢٣ ، وتشتمل هذه الطبعة على ثلاثة شروح أخرى للكتاب المذكور وانظر كذلك إلى الارتيازية والسوفسطائية ، ص ٤٣ .

(٢) شرح التفتازانى ، ص ٢٥ .

لأن العلم عندهم مقابل للظن « ، وهذا ما يُمكن أن يُعطى فكرة عن نظرية التفارزاني ورسوخه الذهني فيوقظ شوقاً إلى معرفة براهينه .

ومفهومُ العَرَضِ مفصلٌ كثيراً لدى شراح النفس ، وذلك وفق ما ذكر عنه ابن ميمون . فالمَقُولَاتُ أَعْرَاضٌ ، وأَفْعَالُ الإنسان أَعْرَاضٌ ، وانقيادُ المؤمن لله عَرَضٌ . ويقول التفارزاني ( ص ٤٧ ) إن العالم أعيانٌ وأعراض ، فالأعيانُ ماله قيام بذاته بقرينة جَعلِه من أقسام العالم . ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين أن يَتَحَيَّزَ بنفسه غير تابعٍ تَحْيِيزُهُ لَتَحْيِيزِ شَيْءٍ آخَرَ ، وذلك بخلاف العَرَضِ ، فإن تَحْيِيزَهُ تابعٌ لَتَحْيِيزِ الجوهر الذي هو موضوعه ، أي محلّه الذي يَقُومُ ، ومعنى وجودِ العَرَضِ في الموضوع هو أن وجودَه في نفسه هو وجوده في الموضوع ، ولهذا يتمتع الاتِّصالُ عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز<sup>(١)</sup> . وهذه الأعيان التي يتكلم عنها هي « الأجسام والجواهر »<sup>(٢)</sup> ، وهي لا تكون إلا مع الأعراض ، وهي حادثة .

ويطِيبُ المؤلفُ أن يُظهرَ الفرقَ بين اصطلاح المتكلمين واصطلاح الفلاسفة ، فكلمةُ الأعيان . وهي تَجْمَعُ عَيْنٍ ، خاصةً بالمتكلمين ، وليس لكلمة التَحْيِيزِ بنفسه ولكلمة الوجود في حيزٍ ، ذاتُ المعنى في كلتا المدرستين . ويوجدُ كثيرٌ من الألفاظ الأخرى ما هو مختلفٌ ، أو ذو معنى مختلفٍ فيهما ، ومن ذلك أن المكان عند المتكلمين هو الفراغ التوهمُ الذي يَشغَلُه الجسمُ ، وعند الفلاسفة هو السطحُ الحاوي للجسم ، ومن ذلك أن الزمان عبارةٌ عن مُتَجَدِّدٍ معلومٍ يُقَدَّرُ به متجددٌ آخر ، لامقدارُ حركةِ الفلكِ ، ولذا فإن جميع منهج المتكلمين - الذي هو أصعبُ

(١) انظر إلى المشرح ، ص ٥٢ - ٥٣ .

(٢) الكتاب المذكور ، ص ٥٤ .



من منهاج الفلاسفة وأدقّ لارَيبَ - يُمثِّلُ دَوْرَ المارضة لهذا الأخير - لا كما عند  
الغزاليّ باسم الإيمان المحض ووفق طُرُقٍ لامتحان العقل - بل باسم نظرياتٍ أخرى  
من نمطٍ فلسفيّ لن يُعَوِّزَ أصولُها اليونانية القديمة أن تظهر ابتداءً من تقدم دراسة  
الكتب التي نتكلم عنها . وقد قلنا إن الذرّية كانت مذهباً مسلماً به في مدرسة  
المتكلمين على العموم ، فمن الطرافة بمكان أن نلاحظ أن التفتازانيّ - وإن كان  
كثيرَ الارتياب في الأدلة التي يقوم بها هذا المذهب <sup>(١)</sup> - يُطَرِّبُ على أنه صالحٌ للدفاع  
قال التفتازانيّ ( ص ٥٢ ) : « فإن قيل : هل لهذا الخلاف ثمرة ؟ قلنا : نعم في  
إثبات الجوهر الفرْد نجاةً عن كثيرٍ من ظلمات الفلاسفة مِن مثْلِ إثباتِ الهَيُولَى  
والصورة المؤدى إلى قِدَمِ العالم ونفْيِ حَشَرِ الأجساد وكثيرٍ من أصول الهندسة  
المبنى عليها دوامُ حركة السماوات » .

وَبَعْدُ الإمامُ فخر الدين الرازيّ ( أبو عبد الله محمد بن عمر التَّيْمِيّ البكري )  
من أهمّ شخصيات الإسلام ، ولا اعتقد أن البحثَ العلميّ في القرب قد أوفاه حقّه  
حتى الآن ، والرازيّ من أصلٍ عربيّ ، وقد وُلِدَ سنة ٥٤٤ هـ ، وعاش في فارس  
وبلاد ما وراء النهر والريّ وهراة وغزنة وخوارزم ، وقضى حياةً مجيدة ، وكان  
ذاهمة قَسَاء ، ونال لقب شيخ الإسلام ، وحجّه سلطان خوارزم بكلِّ إكرام ،  
ومات في هراة سنة ٦٠٦ هـ - ويَنْدَ كَرُّ أثره الواسعُ بأكابر الموسوعيين ، ويشتمل

---

(١) أسك الإمام الرازيّ ، اتى سنكلم عنه فيما بعد ، من تناول مسألة القرية ، ومثل هذا  
موقف الغزاليّ منها أيضاً ، وقد أشار منك إلى دليل ضد القرية قدمه الغزاليّ في كتابه « مقاصد  
الفلاسفة » ، ويقوم هذا الدليل على أنه إذا ما قسم مربع إلى ذواته بشبكة عمودية فإن خط الزاوية  
يقطع ذات العدد من الدورات مع الأطراف ويكون له مثل طولها ، - ونلاحظ أنه لا يرى الحد التقي  
يستأخ به أمر تقسيم المربع إلى ذوات .

على مُنظَّم العلوم ، أى الفقه وعلم الكلام والفلسفة والآداب والشعر وتفسير القرآن والهندسة والطب ، وانتشر فى الشرق تفسيره الضخم للقرآن المعروف باسم « التفسير الكبير » والذى عنوانه الحقيقى « مفاتيح الغيب » وقد شَرَحَ كتاب الإشارات لابن سينا وكتاب الوجيز للغزالي ، ويَذْكُرُ له كتاب اسمه « تعجيز الفلاسفة » ويَذْكُرُ هذا الكتابُ بكتاب « تهافت الفلاسفة » ، وله رسالةٌ فى الأخلاق ، ورسالةٌ فى القضاء والقَدَر ، ورسالةٌ فى الفلسفة المشرقية « كتاب المباحث المشرقية » ، وأخصُّ ما نَذْكُرُ له هنا هو رسالته المعروفة بالمَحْصَل ، وهى الرسالة التى نعلمُ أن لها شرحاً لعلِّى بن عمر الكاشى ( المتوفى سنة ٦٧٥ ) عنوانه : « الكتابُ المُفَصَّل فى شرح المحصَّل » .

وإلى هذا الكتاب الأخير على الخصوص ، وهو الكتاب الذى تشتمل مكتبتنا الوطنية على نسخة منه ( رقم ١٢٥٤ ، أساس قديم ٤٠٤ ) استند شمليدِرُسُ فى تأليف رسالته عن المذاهب الفلسفية عند العرب ( باريس ١٨٤٢ ) ، فانطوت هذه الرسالة على بحثٍ عن المتكلمين كبير القيمة فى حينه ، دَلَّ على براعة فائقة ، ولكن مع عدم عدِّ هذه الرسالة آخرَ ما يقوله العلم فى الموضوع كما هو واضح ، وإنما أريدُ أن أقول إن بضعَ الكلمات التى أستطيع أن أفردَها لتلك الوثيقة المهمة مما يُشجِّعُ ذوى الفضل من العلماء على تناولها بتحليلٍ جديد واستخراج جميع ما تحويه من فائدةٍ لتاريخ الكلام بالشرق .

وطابع هذا الكتاب العامُّ مختلفٌ بعضَ الاختلاف عن طابع رسالة التفاتازانى المذكورة آنفاً ، فهو أكثرُ محافظةً على المظهر الخارجى والرسم العامِّ لكتب المدرسة

الفلسفية البحث ، ومع ذلك فإنه يُفْتَحُ بنوعٍ من المقدمات على المنطق بمعنى واسع مشتملة على نظرية العلم ، وتُفْتَحُ هذه النظرية بنظرية الكيفيات ، أو الحالات ، أو الممكنات ، التي سوف نَعْفُ عنها قليلاً ، ثم تأتى المسائل الطبيعية ، ثم يأتى الركن الثالث الذى أفرده الله وصفاته وأفعاله ، وهذا هو الركن الكلاسيكى خاصةً ، وأما الركن الرابع ، وهو ركن السَمِيعَاتِ ، فيتناول النبوات والمعجزات ، ثم يشتمل على نظرية النفس الممتعة جداً ، والغنية بالتفاصيل التاريخية ، مع ذكرٍ للآراء المنسوبة إلى أرسطو وأفلاطون وغيرهما من المؤلفين ، وعلى مناقشاتٍ حَوْلَ قَدَمِ النفوس البشرية وحَوْلِ التناسخ والبعث ، الخ .

والشكل السِّكَّلاسىُّ هو الشكلُ المُتَّخَذُ فى ذاك الكتاب ، ولذا فإننا نواجه بهذا الكتاب رسالةً كاملةً مشتملةً على نسخةٍ من تعليم المتكلمين ، وذلك فى حال لا يَقْتَصِرُ الأمرُ فيها على مجموعةٍ من القضايا السُّنِّيَّةِ المؤيَّدة بطريقٍ عقلى ، بل يتناول نظاماً مُكَمَّلاً قائماً على محاكاة نظام الفلاسفة مع معارضته .

وفى هذا النظام لا أريد أن أُبرِزَ غير أسطرٍ قليلة خاصة بهذه النظرية المهمة عن الأحوال ، وهى التى كُنَّا قد أَلْمَعْنَا إليها عندما تكلمنا عن المذهب الأشعرى ، وهى التى أهلها الغزاليُّ مع أنها أقدمُ منه ، وهى التى عاشت بعده مع ذلك <sup>(١)</sup> ، وعلى ما يَظْهَرُ من غموض هذا المذهب أولَ وهلةٍ فإنه يُرى - بوضوحٍ كافٍ بعد أولِ تدقيقٍ - أنها تُقَسَّمُ إلى قسمين : فالأول يتناول أحوالَ الله التى هى صفاته بالقوة تقريباً والثانى يتناول الأحوالَ فى العالم ، وهذه الأحوال هى أحوال الممكنات التى ليست

(١) نهاية الإقدام فى علم الكلام لشمس رستاقى ، (مخطوط ، رقم ١٢٤٦ ، فى المكتبة الوطنية) ، ويشتمل هذا الكتاب فى الورقة ٤٨ على فصل عن « الأحوال » .

في الأساس سوى الكليات ، ويقولها الغزالي بلا مُوَارَبة في موضع ما ، وذلك بما عُرِفَ عنه من صراحة وازدراء للدقائق الفلسفية : الأفكار العامة هي ما يُسمَّيه المتكلمون أحوالاً<sup>(١)</sup> .

أَجَلْ ، إن معرفتنا كَوْنَ نظرية « الأحوال » مطابقةً لمُفضِلة « الكليات » يُمكنُ أن تفيدنا كَوْنَ هذه النظرية جديةً بأعظم اهتمام ، بيدَ أن هذا لا يُوجِبُ من قَوَرِهِ أن تصير أ كثر سهولةً وأشدَّ وضوحاً ، وذلك لأن من المعلوم ما تنطوي عليه هذه المُفضِلة من مصاعبٍ وما لا حَدَّ له من غوامضٍ . ويقوم أظهر ابتداعٍ كان يصُدِّرُ عن المتكلمين - أو غرابية كانت تَبْدُو منهم على ما يحتمل ، كما ينبغي لي أن أقول - على تعبيرهم عن هذه المُفضِلة بجرأةٍ كما يأتي : « هل يُوجدُ واسطةٌ بين الموجود والمدوم؟ » ، وهذا ما يُمكنُ ترجمته أيضاً بـ « هل للوجود درجات؟ » ، وهل يُوجدُ شيءٌ موجود بلا وجود ، وهل يَكُونُ غير موجود مع كَوْنِهِ موجوداً؟ وهل يُوجدُ شيءٌ لا يُمكنُ أن يقالَ عنه إنه غيرُ موجود مع أنه غير موجود بالحقيقة؟ وهل يُوجدُ عالمٌ للأشياء ليس عالمٌ للوجود المُطلق ولا عالمٌ المدوم المحض؟

وترى أن هذه مُفضِلةُ الوجود الحسِّيِّ للممكن بشكله الأحرَم ، ويجب أن يُسلَّمَ بأن الأذهان التي كانت تواجه مثل هذا السؤال فتعالجه ، لا بـمجازاتٍ مبهمَةٍ ، ولا بصوَرٍ غامضةٍ ، بل بأوثقِ طُرُقِ البرهنة السَّكَلَّاسية ، وبأنها إذ لم تعبأ بورطة البرهان ذي الحدين ولا بورطة الدَّوَرِ والتسلسل ، قد انتهت إلى درجةٍ من التمهيص والبراعة بما يجب على تاريخ الفلسفة أن يحفظ ذكره .

ليس فخر الدين الرازي نفسه من القائلين بالأحوال ، وهو يوضح لنا حُجَّتَيْهِ<sup>(٢)</sup>

(١) التهاوت ، مسألة ١٧ ، ص ٧٣ .

(٢) انظر إلى الورقة ٣٠ : • من المخطوط .

يستشهد بهما من يقولون بها ، فأما الحجة الأولى فتقوم على القول : إن الوجود إما أن يكون موجوداً أو معدوماً أولاً موجوداً ولا معدوماً ، فلا يُمكن قبول أيٍّ من الأمرين ، أي إن الأمر الأول محال ، وذلك لأن الوجودية مناقضة للمعدومية ، والشئ لا يَكُون عينَ نقيضه ، وإن الأمر الثاني محالٌ ، إذ لو كان الوجود موجوداً لكان مساوياً في الوجودية للماهيات الموجودة ، ولا شك في أنه مخالفٌ لها بوجهٍ ما ، وما به الاشتراك غيرُ ما به الامتياز ، فالوجودية المشتركة بين الوجود وبين الماهيات الموجودة مغايرةٌ لخصوصِ ماهيةِ الوجود التي بها الامتياز ، فيكون للوجود وجودٌ آخرٌ ويلتزم التسلسل ، وذلك محال ، وثبتَ أن الوجود لا موجودٌ ولا معدومٌ .

وأما الحجةُ الثانية فتقوم على فكرة الأنواع والأجناس ، أي أن الماهيات النوعية مشتركةٌ في الأجناس ، ومن ذلك أن السواد والبياض مشتركان في اللونية ، وليس الاشتراك في مجرد الاسم ، ولو لم يكن الاشتراك في غير الاسم لأمكن الاشتراك في الأسود والحركة أيضاً ، ولكنه يُشعر بأنه لا يُمكن ذلك ، ولذا فإن اللون ليس غيرَ موجود ، ولكنه ليس موجوداً من ناحيةٍ أخرى ، وذلك لأنه يَكُون سواداً وبياضاً معاً ، ولا يكون السواد والبياض معاً ، ولذا وجب أن يكون في كيفيةٍ أو حالٍ وسطٍ بين الوجود والعدم .

وهذه الحجة الثانية تامةٌ بنفسها ، ولكنها تُناسِبُ كذلك مبدأً للتكليفين ذكره فخر الدين الرازي<sup>(١)</sup> وسجّله ابن ميمون<sup>(٢)</sup> ، وذلك أن العَرَض لا يقوم

(١) ورقة ٢٥ : ٥ من المخطوط .

(٢) دلالة الحائرين ، فصل ٩ .

بالعرَض ، فعرَضُ السواد أو عرَضُ البياض لا يُمكن أن يقوم بعرَض اللون ( اللونية ) ، وإنما يجب أن يكون اللون شيئاً آخرَ غيرَ العرَض ، أو أن يكون « حالاً » ، وإن شئت قلّ ، على حسب تعبير الرازى ، إنه يُجملُ منه « أمرٌ » يكون « عَدَمِيّاً » ، ومثْلُ هذا ما يُصنَع من الأفكار العامة ، ومن فكرة الوجود ، التى هى أعمُّ الجميع ، وفقَّ الفكرة الأولى .

ويذكرُ الإمامُ الرازى أن الفلاسفة ردُّوا على من قال بالأحوال بأنكم إذا كنتم تفرّقون بين وجود الجنس الذى يَشْتَرِكُ فيه شيْتان ووجود الخاصِّ الذى يفرّقان به فإنكم تُعطون الجنسَ والخاصَّ وجودين مستقلين ، فالأفضلُ أن يقال إن الجنس والخاصَّ ليسا وجودين موجودين وجوداً موضوعياً خارجاً ، وإنما يكون وجودهما فى الذهن ، وهذا لا يعبئُ أنهما لا يُمكنُ أن يوجدَا موضوعياً ، وإنما يعنى أنهما لا يُمكنُ أن يوجدَا منفصلاً أحدهما عن الآخر ، وإن شئت قلُّ إن وجودَ الجنس هو عَيْنُ وجود الخاصِّ وإن الفرق بين هذين الوجودين ليس فى غير الذهن .

ويذكرُ الرازى أن المعتزلة عدَّوا الوجودَ صفةً مضافةً إلى الذات ، ويُقصِدُ الرازى بالمعتزلة هنا فريقَ القائلين بالأحوال ، وهم غيرُ أتباع مدرسة أبى هاشم الجُبَّائى <sup>(١)</sup> وما قاله عن ذلك ليس سوى وجهٍ جديدٍ للتعبير عن نظرية الأحوال ، والممكنُ شئٌ ، وذهننا قانعٌ بذلك ، وهو لا يُمكنُ أن يكون شيئاً إلّا إذا كان الوجودُ صفةً تُضاف إلى ذات الممكن ، وتوجدُ تعريفاتٌ كثيرةٌ لهذه

(١) انظر إلى الورقة ٢٨ ، وهى تشتمل على كلام كان شملدوس قد ترجمه تقريباً ، وذلك فى

الأحوال قَدَمَها المعترلة . وقد وَقَعَ نِقَاشٌ لِيُعَرَفَ هل هذا الممكنُ القائمُ بين الوجود والعدم له صفاتٌ ثبوتيةٌ أو سلبية (١) ، وبذلك يُوصَلُ إلى نظرية الأحوال في الله .

وفي هذه المسائل الدقيقة يبدو لنا الرازي أنه من أنصار المذهب الذهني على وجه التصميم ، (٢) فقد أنكر أن الماهية شيءٌ ما ، وهو كنوع المثلث الذي يُوجَدُ في الخارج على وجهٍ ما ، وذلك مع قوله : إنه لا يُوجَدُ في غير الذهن ، ولكن هل يَجِبُ أن يُحْفَظَ جميعُ ما استطاع أن يقوله في موضع آخر عن الحاكاة من العالم الحسيِّ لأمثلةِ العالمِ العقليِّ ؟ .

.. أجل ، لا ريب ، يُوجَدُ ما يُفَعَلُ كثيراً للنفوذ في هذا الأدب الفياض الدقيق ولا يلافيه ، ولكن لِنَقِفْ الآن حيث نحن في هذا المَسْئَلَةِ ، فَيُلَوِّحُ لنا أن الفزاليَّ يُلَوِّمُنا ، لا لأننا نَسِينَاهُ ضَبْطاً ، بل لأننا نَسِينَا واجبنا وتَرَيُّنَنَا عند ألعاب الذهن الطائشة ، وذلك بدلاً من تطهير قلبنا بالأخلاق وتنويره بالتصوف .

(١) انظر إلى الورقتين : ٣٢ و ٣٣ .

(٢) انظر إلى الورقة ٣٦ .





## الفصل السادس

### الأنجلاف

١

يشتمل القسم الثاني من هذا الكتاب على الفصول الخمسة الأخيرة منه ،  
ويؤلفُ بياناً إجمالياً للتعليم الصوفيِّ وأُخْلُقِيٍّ في مدرسة الغزاليِّ وغيرها من المدارس  
التي تكتنف مدرسته ، ويعرّف القارئ الذي لديه أدنى معرفة عن الأدب  
الإسلاميِّ مقدارَ اتساع الموضوع الذي تصدّى له وكثرة الوثائق التي تتعلّق به ،  
ومن الواضح أننا لا نستطيع أن نستوعب في خمسين ومئة صفحةٍ موضوعاً واسعاً  
بهذا المقدار ، وإنما نأمل أن نكون قادرين على تقديم نظرةٍ جامعةٍ نضعُ شيئاً  
من الترتيب في هذا الموضوع الغامض المبهم ظاهراً ، وعلى الوصول إلى تصنيف للكتب  
والأفكار والمؤثرات لا يحدُّ القارئ معه عناءٌ في تبيينِ ضَمَانِها .

ولنتناول في هذا الفصل من المذاهب ما له طابعٌ خلقِيٌّ خاصٌّ أولاً ، وذلك  
بجزّله عن ارتباطاته الصوفية ما أمكن ، ثم يُبَصَّرُ عَقَبَ ذلك ما صدرت عنه تلك  
المذاهبُ من مصادرٍ مختلفةٍ .

وأولُ ما نقول هو أنه يُوجَدُ في الإسلام خُلُقِيَّةٌ صادرةٌ عن كتاب المسلمين  
المقدّس ، وهي الخُلُقِيَّةُ القرآنية ، وهذه الخُلُقِيَّةُ هي التي فصّلت في الفقه الإسلاميِّ ،

وهي التي جعل الفقهاء منها علم حل المشاكل الوجدانية ، ولا تتكلم عنها ، فهذا الموضوع خاص ببعض الشيء غريب عن تاريخ الفلسفة معروف قليلاً ، وإنما نرى أن نذكر أن هذه الخلقية تُشتق ، على الخصوص ، من الخلقية التوراتية التي كُتبت بحياة البادية في بدء الأمر ، ثم جُعِلَتْ أكثرَ علميةً نتيجةً للفتح وعُدَّتْ بآثار من الحجة النصرانية<sup>(١)</sup> ، وأما من حيث الوجه الذي يَتمثلُ القرآن به قانون الأخلاق فإنه يذكّر أنه يعرضه على أنه أمرٌ إلهي قادر على كل شيء حاكم مُطلق جبار ، بُلِّغَ به الجنسُ البشريُّ بصوت الأنبياء تبليغاً محكماً صارماً ، وأن إلزاميةَ هذا القانون مضمونة بمؤيدات لا تدعُ موعظة القرآن عن شدتها وجودَ أي شكٍ كان ، ولذا فإن مبادئ هذا الأدب موضوعية ، فلا يرى للضمير فيها صولةً في تحرّري ذلك القانون ولا شعوره بالتزامه حتى بطبيعته أو بطبيعة الخير السنية ، ولذا فإنه إذا ما نُظِرَ إلى ترتيب النظم الخلقية وجد أنه لا يمكن جعل الأدب القرآني في غير مرتبة دانية نوعاً ما<sup>(٢)</sup>.

وإذا عدّدت القانون الديني وجدت في جميع الشرق تقريباً ، ولا سيما العالم الإسلامي ، مجموعة من الوثائق الخلقية من نوع وأصل صوفيين بعض الشيء ، وهذه المجموعة مولفة من حكم وأمثال ومأثورات وقصص ، وتشتمل هذه الوثائق ، التي ترُوق الذوق الشرقي بشكلها ، على فلسفة خلقية ، أو فلسفات خلقية كثيرة على ما يحتمل ، مستقلة كل الاستقلال عن التعليم العقدي في الغالب ، فتعدّ منابع هذه الفلسفات العريقة القديمة العريقة في القدم ، والتي هي باطنية بنسبة قلة باطنية الخلقية القرآنية ، جديرة بأن تجتذب إليها مباحث المؤرخين النفسانيين . أجل ، لا يجوز لتاريخ كامل عن الفلسفة أن يُهمل هذا الموضوع ،

(١) ، (٢) هذا من تصب المسفرين ضد الإسلام ، فهم يرونه من وضع محد وتاج يشه ، وذلك كله كذب وحقد .

غير أن هذا الموضوع يماور نطاقنا الحاليّ أو قوّانا الحاضرة، والرأى أن يُؤتّى بانطلاق بين وثائق هذه الحكم التي تقترب من أسفار الجامعة والأمثال الخ، التوراثية ومن كتب الأغارقة الحكمية، وبين الوثائق التي جُمعت من بقايا الآداب الهندية والفارسية القديمة، والوثائق العربية الأصلية التي تُسكّنُ نتيجة اختبار عرق العرب جيلاً بعد جيل. ومهما يكن من تنوع هذه الصيغ في أصولها فإنها تنتهى إلى عرض فلسفة واحدة بعض الشيء دينية نوعاً ما، وهذه فلسفة تعدّ الاعتدال شيئاً من العدل الطبيعيّ فضائل جوهرية مؤلّدة، من حيث المبدأ، لسعادة حاضرة، وتمتّح هذه السعادة مثل غايةٍ للجهد أدبيّ، ولا تدعُ، إلا بظاهرة من الأسف، فكرة حيرة قادمة تندخلُ نظراً إلى تقويم ثواب ناقصٍ تحبّو هذه الحياة الدنيا به الصالحين، وأما العدل فقد أدرك أنه مؤلف من عددٍ من الفضائل والمقاصد الذهنية المتوسطة التي تصوّر أنها من طبيعة واحدة تقريباً، ومن عيارٍ واحد تقريباً، وذلك في جميع الأزمان وجميع الأقطار، ولذا فإن لدراسة حكمة الأمم هذه فائدة كبيرة، وذلك لأن لها أصولاً عميقة باطنية وتجريبية، ولأنها شاهدة على عجز غريزيّ في الإنسان عن إيجاد خلقية لنفسه، ولم يحدث، قط، أن استطاع هذا الأدب التلقائيّ ونصف اللاأدرى أن ينتصر على النظم الخلقية الدينية.

ومن جهة ثالثة تلقى في الأدب العربيّ عنعنات كبيرة في الأخلاق ليست سوى عنعنات يونانية، ومن الطبيعيّ أن استطال تعليم الأخلاق عند العرب صادراً عن المدارس المشائية والأفلاطونية الجديدة، كما استطال تعليم المنطق والطبيعات وما بعد الطبيعة، وتدخل دراسة تلك العنعنات ضمن نطاق موضوعنا، وسنقول عنها بضع كلمات.

وأخيراً تجلّى في الآداب نفسها تجرّى رابع لا يُسَكِنُ أن يُثْبِرَ أصله شكا  
ولا دَهْشاً ، وهذا هو المجرى النصراني <sup>(١)</sup> ، وهذا ما استكشف دراسة الأخلاق عند  
الفرازيّ عن حقيقة واتساع وأهميته العظيمة .

ولا نَعْرِفُ بضبط تامّ ما الكتبُ اليونانية في الأخلاق التي تُرْجِمَتْ في  
أوائل دَوْر ازدهار العلم في الإسلام ، وكنا قد لمسنا هذه النقطة حينما تكلمنا عن  
المترجمين ، ومن المناسب أن نَعُودَ إليها هنا باختصارٍ غير غافلين عن أن الترجمة لم  
تَكُن الوسيلة الوحيدة في نقل التعليم اليونانيّ إلى العالم الإسلاميّ . وذلك أن هذا  
التعليم نُقِلَ ، أيضاً ، بَعَثَنَاتِ المدارس الشفوية وبواسطة أساتذة السريان . ومن  
ثمّ يجب أن يَذْهَبَ إلى أن علم الأخلاق اليونانيّ كان معروفاً لدى العرب عرفاً ناعماً  
على الأقل حين ظهور المدرسة الفلسفية عندهم .

ونعلم من قوائم مكتبتنا وجداول المؤلفات التي وَضَعَهَا العرب أن قسماً من  
مؤلفات أرسطو في الأخلاق كان مترجماً في ذلك الحين ، وأن أحسن ما عرّفوا منها  
هو كتاب الأخلاق إلى نيقوماخس <sup>(٢)</sup> ، ونجد في مكتبة الإسكوريال ترجمة  
للاقتصاد ، ودرس حنين بن إسحاق ويحيى بن عديّ نواميس أفلاطون ، وتُرْجِمَتْ  
أمثال سقندروس الذي كان فيلسوفاً في زمن أدريان فنال هذا الكتابُ حُظُوةً  
كبيرةً في الشرق ، وسنتكلم بعد ههنا عن كتاب آخر في الأخلاق كان معروفاً  
عند العرب ، وهو « لَوْحُ قَايس » <sup>(٣)</sup> .

(١) هذا أيضاً من أوهام المستشرقين .

(٢) انظر إلى شتاينشneider ، المجلة المركزية للكتبات ، المجلد ١٢ ، لبيك ، ١٨٩٣ .

(٣) كان المرحوم الأستاذ عادل زعير ترجم هذا الكتاب باسم « محاورات قاييس » ، قبل أن  
يطبع على نفوس هذا الوحد مطبوعة في كتاب « الحكمة الخالدة » . وأجله القضاء المحتوم عن  
تحقيق الاسم مع شدة حرصه على تحقيقه في مذكراته الخاصة . ( محمد عبد الفتاح حسن )

وكانت الأيدى تتداول ، بجانب المؤلفات الصحيحة ، كتباً شتى أو مجموعات في الحكم والوصايا من وضع أحدث تاريخاً من زمن قدماء الفلاسفة الذين تُعزى إليهم ، وكانت توجد وصايا لأرسطو وفيتاغورس وغيرهما من الحكماء ، وكانت كلمة « الوصايا » هذه من أصل نصراني لا ريب ، وذلك إلى أن هذه الحكم والوصايا كانت تبعد كثيراً عن مذهب المشائين كما تدخل في شهور الأمثال والأقاصيص . ويُلقَى في كثير من المكتبات مواظُ خلقية صوفية تحت عناوين مختلفة نَعُدُّ منها كتاب « معانيب النفس » المعزُوة إلى سقراط تارةً وإلى أفلاطون تارةً أخرى ، وهناك كتاب آخر في تربية الأولاد ، اسمه « أدب الصبيان » ، ترجمه يوحنا بن يوسف وعُزِيَ إلى أفلاطون ، مع أنه يجب أن يُدنى من كتاب بلوتارك عن تفضيل علي ما يحتمل ، وألف علي بن رضوان ( المتوفى سنة ٤٦١ هـ ) رسالة في السعادة وأهداه إلى أرسطو ، و « كتاب التفاحة »<sup>(١)</sup> الذي هو على شيء من الشهرة ، هو محاورَةٌ بين أرسطو المُحتَضَر وأحد تلاميذه يظهر فيه - بين تعاليم المشائين الأخلاقية - تقليد لفيثون ، وألف يحيى بن عدي كتاب « تهذيب الأخلاق » .

أجل ، غنيَ بلم الأخلاق في المدرسة الفلسفية الإسلامية ، غير أنه لم يحدث أن تذوق هذا العلم فيها كما تذوق المنطق وعلم النفس وما بعد الطبيعة . وإخوان الصفا وحدهم ، وهم الذين جعلوا أنفسهم مُوطَّئين للعلم والمذهب بين الفلاسفة ، انتبهوا انتباهاً قوياً إلى علم الأخلاق ووضعوا هذه العلم ، المرتبط بالتصوف ، في ذروة الفلسفة . وكان ابن سينا قد ألف « كتاب الأخلاق » الذي نَحْوُزُهُ<sup>(٢)</sup> ،

(١) هشام بن عمار ، الكتاب المذكور آنفاً ، ص ٨٢ - ٨٣ .

(٢) انظر إلى يروكلان ، الأدب العربي ١ ، ص ٤٥٦ ، رقم ٣٨ .

ولكن مع إجمال دراسته حتى الآن . وعنوان « كتاب الأخلاق » بقي تقليدياً ،  
فَنَجِدُهُ في تاريخ متأخر غير مرة . وقُلْ مثْلُ هذا عن عنوان « تهذيب الأخلاق »  
الذي هو عنوان أحد مباحث كتاب « الإحياء » للغزالي .

وهكذا فإن علم الأخلاق ، كقسم من الفلسفة ، قد عُني به قَبْلَ الغزالي بشيء  
من الرعاية إن لم يَكُنْ بغيره عظيمة ، ولْيُسَمَّحْ لي ، إسماعاً لصوت مؤلف في ذلك  
الدَّور ، أن أورد تعريف النصراني ، يحيى بن عدى ، للأخلاق ، وإن أقتطف هذه  
العبارة من مختارات من الأدب العربي نشرها الآباء اليسوعيون ببيروت <sup>(١)</sup> ، ففي كتب  
هؤلاء الناشرين الممتازين ما يوجَدُ أحسنُ جَمْعٍ للوثائق التي يُمكنُ أن تَكُونُ  
نافعةً مثْلُ أساسٍ لتاريخ عن الأخلاق في الإسلام ، قال يحيى بن عدى :

« إن الخلق هو حال النفس به يفعل الإنسان أفعاله بلا روية ولا اختبار ،  
والخلق قد يكون في بعض الناس غريزة وطبعاً وفي بعض الناس لا يكون إلا  
بالرياضة والاجتهاد ، وقد يوجَدُ في كثير من الناس بغير رياضة ولا تعلم كالشجاعة  
والحلم والعفة والعدل وغير ذلك من الأخلاق الحمودة ، وكثير من الناس من يوجَدُ  
فيهم ذلك ، فمنهم من يصير إليه بالرياضة ، ومنهم من يبقى على عادته ويتجرى على  
مسيرته . فأما الأخلاق المذمومة فإنها في كثير من الناس كالبلخل والجبن والتشتر ،  
فإن هذه العادات غالباً على أكثر الناس مألوفة لهم متسلطة عليهم ، بل قيل :  
لا يوجَدُ في الناس من تخلو من خلق مكروه ويسلم من جميع العيوب ، ولكنهم  
يتفاضلون في ذلك كما يتفاضلون في الأخلاق الحمودة . . . الخ » ، ولا تخلو هذه  
الكلمة المقتطفة من قوة واتساع .

(١) شيخو ، مختارات أدبية عربية ، قسم ٢ ، ص ٢٤٤ ، بيروت ١٨٩٧ . - وقد طبع كتابه  
يحيى بن عدى ببيروت سنة ١٨٦٦ ، وبالقاهرة سنة ١٨٩١ .

وكتاب الأخلاق الذي هو أكثر ما عُرف في الدور الذي نُشئ به ، والذي هو أكثر ما درسه المستشرقون ، هو « كتاب آداب العرب والفرس » لابن حنكويه ، وكان هذا المؤلف المعاصر لابن سينا والذي ناظره خازناً وصديقاً للأمير البويهى : عضد الدولة ، قد عكف على الطب والآداب وعلوم الأوائل فألف عدة كتب في التاريخ والأدب ، وقد توفى سنة ٤٢٠ أو سنة ٤٢١ ، والكتاب الذي نتكلم عنه يشتمل على مقابلة لكتاب فارسي قديم عنوانه « جاودان خرد »<sup>(١)</sup> ، أى العقل الخالد<sup>(٢)</sup> ، وإذا ما نظرنا إلى الشكل الذي يقع به هذا الكتاب في حوزتنا وجد أنه مجموعة حكم موضوعة من حكماء قدماء من الهنود والفرس واليونان والعرب . والكتاب الأصل مَقْرُوءٌ إلى الملك الأسطوري ، هُوشَنك<sup>(٣)</sup> ، الذي هو ثاني ملوك الأسرة الفارسية الأولى ، وقد نُقِلَ إلى العربية برعاية وزير الخليفة للمأمون الحسن بن سهل ، الذي أمر ، في الوقت نفسه ، بوضع خلاصة له ، وهذه الخلاصة هي التي أدرجها ابن مسكويه في مجموعته .

ويعبر هذا الكتاب تعبيراً حسناً عن نظرية الأخلاق التي تُستخلص من الأمثال والقصص على الأغلب ، وقد أوصى فيه بأربع صفات أساسية ، وإن شئت قل بأربع فصول أصلية ، وهي العلم والحذر والعفة والعدالة ، فبالعلم يُبازر الخير من الشر ، وبالحذر يُجتنب الشرور ، وبالعفة ، أو القناعة كما هو الأخرى

(١) نصر س . دوساسي مذكرة عن « جاودان خرد » ، وذلك ضمن مذكرات تاريخ العراق وآبائه ، ص ١٨٣٢ .

(٢) نصر هذا الكتاب في مصر سنة ١٩٥٢ بعنوان « الحكمة الخالدة » بتحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي وتقدمه . « عبد النبي حسن »

(٣) هو الملك « أو شهنج » كما ورد في كتاب مسكويه . وقد أُجمل الموت فقيدنا المترجم من تحقيق اسمه وضبطه . « عبد النبي حسن »

أن يقال، تُحَفِّظُ الفَضِيلَةَ ، وبالعَدَالَةِ يَدُومُ الاتِّزَانُ مَهْمَا كَانَتِ الْأَحْوَالُ، وَهَذَا الاتِّزَانُ، وما يَجِبُ أَنْ يَنْشَأَ عَنْهُ مِنْ سَعَادَةٍ - أَيْ السَّعَادَةُ الْهَادِثَةُ نَوْعًا مَا، وَالْمَحْدُودَةُ نَوْعًا مَا، وَهِيَ الَّتِي لَا يُمَكِّنُ أَنْ تَتَوَقَّ إِلَيْهَا نَفْسُ ذَاتِ هَيْامٍ، وَهِيَ الَّتِي تَبْقَاسُ، لَا رَيْبَ، بِشُرُوطِ حَيَاةِ الْإِنْسَانِ - يُؤَلِّفَانِ غَايَةَ عِلْمِ الْأَخْلَاقِ الَّذِي هُوَ عِلْمٌ عَلَى جَوْهَرٍ، فَالْعِلْمُ وَالْعَمَلُ أَمْرَانِ مَتَمَا سَكَانَ تَمَسَكَ الْرُوحَ وَالْبَدَنَ ، وَتَقُومُ الْعَدَالَةُ عَلَى إِبْعَادِ الرِّغْبَةِ وَاحْتِمَالِ الْحِرْمَانِ وَالرَّضَا بِمَا قَسَمَ اللَّهُ .

وَمَا كَانَ لِعِلْمٍ فِي الْأَخْلَاقِ إِجَابِيٍّ بِهَذَا الْمَقْدَارِ أَنْ يَبْلُغَ حَدَّ النِّقَاطِ، فَفِيهِ يُكْتَسَفُ ضَعْفٌ وَإِلْقَاءٌ فِي التَّهْلُكَةِ وَعَطْفٌ غَيْرُ مُشْرِفٍ كَثِيرًا عَلَى أَسَالِيبِ فِي السُّلُوكِ تَحْوِيلٌ دُونَ عَدَمِ تَكْدِيرِهَا عَلَى الْأَقْلِّ مِنْ غَيْرِ أَنْ تَجْلُبَهَا، فَالْمَكِيدَةُ فَوْقَ الشَّجَاعَةِ « يَا أَيُّهَا الْمَقَاتِلُ احْتِلْ تَنْغَمٌ وَلَا تَفَكَّرْ فِي الْعَاقِبَةِ فَتَهْزَمَ ، وَالْحِيلَةُ خَيْرٌ مِنَ الشَّدَةِ ، وَالتَّائِي خَيْرٌ مِنَ الْعَجَلَةِ » وَيُوصَى الْمَلِكُ بِالْحَذَرِ وَيُوصَى الْغَنِيُّ بِمُجَانِبَةِ الْبَطَرِ ، وَيُوصَى الْفَقِيرُ بِعَدَمِ الْاسْتِكَانَةِ ، وَمِنْ قَوْلِهِ أَيْضًا « مِنْ حُبِّ الصَّحَةِ الْإِنْقِطَاعُ عَنِ الشَّهَوَاتِ ، وَمِنْ خَوْفِ الْمَعَادِ الْإِنْصِرَافُ عَنِ السَّيِّئَاتِ » <sup>(١)</sup> وَمِنْ الْوَاضِحِ أَنَّهُ لَا يُعْتَرَفُ هُنَاكَ بِكَلِمَةِ الْمُتَصَوِّفَةِ الْحَارَّةِ .

وَتَشْتَمِلُ مَجْمُوعَةُ ابْنِ مَسْكُوبِيهِ ، عِذَا ذَلِكَ ، عَلَى تَرْجُمَةِ لِرِسَالَةِ « لَوْحِ قَابَسِ الْيُونَانِيَّةِ » الَّتِي ذَكَرْنَاهَا آتِفًا <sup>(٢)</sup> ، فَهَذِهِ الرِّسَالَةُ الْقَلِيلَةُ الْوُضُوحِ مِنْ حَيْثُ الْعَمَقُ ، وَالَّتِي هِيَ رَمْزِيَّةٌ الشَّكْلِ عَلَى وَجْهِ غَرِيبٍ ، تُدَكِّرُ بَعْضَ الرِّوَايَاتِ وَالْمَشَاهِدِ فِي الْقُرُونِ الْوَسْطَى بِالْمَغْرِبِ ، وَلَكِنْ مِنْ غَيْرِ أَنْ تُقَلَّدَ فِي الشَّرْقِ مُطْلَقًا ، وَلَمْ يَكُنْ

(١) جَاوِيدَانِ خَرْد - الطَّبْعَةُ الْمِصْرِيَّةُ : تَحْقِيقُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بَدْوِي . ص ٩ ، ١٧ « عِيدُ الْغَنِيِّ »

(٢) عَاوِرَاتِ قَابَسِ ، تَرْجُمَةُ عَرَبِيَّةٌ لِابْنِ مَسْكُوبِيهِ ، طَبْعَةُ ر . بَاسِهْ وَتَرْجُمَتُهُ ، الْجَزَائِرُ ، ١٨٩٨



من طبيعتها أن تُثير حركة في دراسات علم الأخلاق ، وهي أجدرُ بأن تذكّر  
بسبب أصلها اليوناني أكثر مما بسبب تأثيرها . وقد اعترف بعض ذوى الصلاح  
في الحكم ، بعد تردّد ، بصفتها الرّواقية <sup>(١)</sup> : والمُعْضَلَةُ المهمة التي عُولِجَتْ فيها  
هي معضلة الخير والشر ، أى ما الخير وما الشر ؟ وما يجب أن يُفَسَّرَ فيما يدعوه  
العامي خيراتٍ وشروراً ؟ إن الإنسان إذا ما دَخَلَ دائرة الحياة المحفوظة في اللوح  
كان أول ما يلاقى الوهم أو النقي الذي يقوده إلى الخطّ ، تحت صورة امرأة ، مُرْتَجٍّ  
الرّجل على دولابٍ حاملًا قرْنِ القَيْض بيده ، فإذا ما أنعم الحظّ على الإنسان بعباطية  
ضَلَّ عن شرِّه وملقٍ وهوى ؛ ولكنّ النعم والألم والكرب لم تلبث أن تتولّى  
أمرَ مفاقته ، فهناك يستحوذُ الندمُ على نفسه ، فيبحث عن العلم ، إلا أن المهم  
يَحْمِلُهُ على تمييز الحقّ من العلم الفاسد ، - وهنا نَلْتَقِ بِمَسْئَلَةٍ شَغَلَتْ بال مؤلفينا  
من المسلمين ، - وَيَكُونُ الْعِلْمُ الْفَاسِدُ عِلْمَ الدُّنْيَا ، أى علم الشعراء والجدّالين  
والخطباء والناقدين والموسيقين ، وعلم الأبيقوريين ، حتى علم التّشائين ، ويُعرَف  
إحساسُ الغزاليّ بعضَ المعرفة ، ولكن إلى أى قدر لا يَكُونُ كلامُ هذا الإمام  
العربيّ عاليًا رقةً ودقةً واعتدالًا حقيقيًا وعقلًا ؟ - واختلاصةً أنه لم يُحدّد تحديدًا  
واضحًا ما هو خيرٌ وما هو شرٌّ ، وهذا أمرٌ نسبيّ ، وذلك أن الفقر والمرض والموت  
ليست شروراً مطلقةً لدى الإنسان الفاضل ، وأن النقي والصحة ليسا من الخيرات  
إلاّ عند من يُحْسِنُ استعمالهما ، ولكن ما معيارُ ما هو محمودٌ ومذمومٌ ؟ وما هو  
صالحٌ وسيّءٌ ؟ وما المبدأ الذي تُحدّدُ به الفضيلة ؟ هذا ما يُلَوِّحُ معه أن هذه المحاورة  
عاجزةٌ عن تعيينه .

(١) باس ، الكتاب المذكور ، ص ١٦ ، وهذا هو رأى زار ، فلسفة اليونان ، ترجمة بوترو ،  
٣ ، باريس ، ١٨٨٤ .

وفي ذلك العصر يَظْهَرُ أيضاً كتابٌ طريفٌ على شيء من النفاسة كنا قد ذكرناه أيضاً، وتَوَدُّ أَنْ نَقِفَ عنده دَقِيقَةً، ولو من أَجْلِ أهمية مؤلفه، والكتابُ هو «سياسةُ نامِه»، أى كتابُ السياسة، لنظامِ المُلْكِ<sup>(١)</sup>، ولا ينطوى هذا الكتابُ على إمتاعٍ نَبَحْتُ عنه في مُعْظَمِ الكتبِ التى نتكلم عنها، وذلك من حيث عَرَضُ عَنَمَاتٍ على شيء من الشهرة والقِدَمِ، وإنما هو، على العكس، يمتاز بكونه أثراً تِلْقَائِيًّا لرجلٍ شَغَلَ مَنْصِبًا عَالِيًّا وتمتع بحظٍّ كبيرٍ وقام قيامًا فَعَالًا بمساعدة ملوكٍ قَانَحِينَ، وفُطِرَ على نفسٍ ساميةٍ وذهنٍ رزين، يمتاز بكونه أثراً لهذا الرجل الذى ألَّفَه ببساطةٍ وخُلُوقٍ من التفاضح، مُدْرِجًا فيه نتائجَ التجربة التى انفتحتْ له فى قيادة الناس، ولذا فإن هذا الكتاب لا يشابه فى شيء ما أَلَّفَ من كتبٍ وَفَّقَ عَنَمَاتِ الفلسفة السياسية لدى اليونان، ككتاب «المدينة الفاضلة» للفارابى، وإنما هو كتابُ شخصيٍّ أَصْلِيٍّ تَمَامًا، وفى هذا سِرُّ فَتُونِهِ.

وتكاد تَرَى اتِّبَاعَ المنهاج التجريبيِّ فى كلِّ موضعٍ منه، وذلك أن المؤلف يؤيد كلَّ حَكْمٍ فيه بأمثلة تاريخية وأمثلة حية، وفى بدء الكتاب، أى فى الفصل الأول منه يَضَعُ، كقضية عامة، واجبَ إطاعة الشعوب للموكها «الذين اختارهم الربُّ العلىُّ وزينهم بفضائلٍ مَلَكية»، ثم يُحَدِّدُ واجبَ الموك الذى يَتَمَثَّلُهُ تَمَثُّلاً خَاصًّا، ويتصوره حصراً تقريباً، كأمر اقتصاديٍّ؛ ومن ذلك تجفيفُ الأَرْضِينَ وإنشاء الجُسُور وإقامة القُرَى والسمهرُ على زراعة الحقول وبناء الحصُون والمنازل للقوافل والمباني الجميلة، فهذه هى الأعمال التى تَضُمُّنُ الثوابَ الأبدىَّ للأمراء، وليس

(١) انظر إلى الصفحة ٣٩ من كتابنا هذا، - «كتاب السياسة» الذى وضعه الوزير «نظام الملك» من أجل نظام الملك، طبعة شيفر وترجمته، من نشر مدرسة اللغات الشرقية الحية، باريس، ١٨٩١ - ١٨٩٣

من خصائصهم أن يَحْكُمُوا في الدِّين ، وإنما يجب عليهم أن يحترموا العلماء  
وَيُكْرِمُوا الْأَنْبِيَاءَ ، وَيُحِبُّوا الدِّينَ الْخَالِصَ ، ويكونوا ذوي إيمان متين ، وليس  
على الملك أن يُقَدِّمَ إلى شعبه حساباً عن أهوائه ، فهو في وضعٍ يَجْعَلُهُ فوق أحكام  
الرعية ، - وَيُوصِي الْمَوْلَى الْأَمْرَاءَ ، في موضعٍ آخَرَ <sup>(١)</sup> ، بأن يَحْذَرُوا نفوذَ النساء  
، فهو يقول ، بِشِدَّةٍ تُوَضِّحُ بِطِبَاغِ الْمُسْلِمِينَ ، لهنَّ يَعِشْنَ مَنْزَوِيَاتٍ وَلَا يَتَمَتَّعْنَ  
بِعَقْلِ كَامِلٍ ، وَيَفْقِدُ الْأَمِيرُ الَّذِي تَوَجَّهَ زَوْجُهُ نَفُوذَهُ وَيَسْعَى فِي خِرَابِ  
نَفْسِهِ ، - وَكَذَلِكَ يَنْصَحُ <sup>(٢)</sup> الْمَلِكُ بِالْأَلَّا يَدْعُوَ إِلَى الْمَنَاصِبِ أَنَا سَا مِنْ مَلِكٍ فَاسِدَةٍ  
ملعونَةٍ ، وَهُوَ يُنْجِي بِاللَّامَةِ عَلَى عَدَمِ الْكَثْرَةِ - وَنَحْنُ نَقُولُ التَّسَامُحَ - الدِّينِيُّ  
الَّذِي يَزَالُهُ التَّرْكُ إِذْ يَهْدُونَ بِالْمَنَاصِبِ لِأَيِّ وَاحِدٍ يَكُونُ ذَا مَوَاهِبَ إِدَارِيَّةٍ سِوَا  
أَكَانَ يَهُودِيًّا أَمْ مَجُوسِيًّا أَمْ نَصْرَانِيًّا أَمْ قَرْمَطِيًّا ، وَيَقُولُ نَظَامُ الْمُلْكِ ، إِذْ يَتَكَلَّمُ  
عَنْ هَؤُلَاءِ الْغُرَبَاءِ ، إِنَّهُ يَفْزَعُ مِنْ إِصَابَةِ الْعَيْنِ .

وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ تَفَقُّدَ هَذِهِ الْأَرَاءِ الْقَلِيلَةِ قُوَّتَهَا إِذَا مَا فُصِّلَتْ عَنِ الْأَمْثَلَةِ الَّتِي  
تُرِيْنَهَا ، وَلَيْسَ أَقْلٌ مِنْ ذَلِكَ أَنْ يُرَى أَنَّ هَذِهِ « السِّيَاسَةُ » حَيَّةٌ وَأَنَّ كَثِيرًا مِنْ  
الْأَفْكَارِ الَّتِي تَشْتَمِلُ عَلَيْهَا تَسْتَحِقُّ أَنْ تَقِفَ نَظَرَ أَهْلِ عَصْرِهِ .

وَقَدْ دُرِسَتْ السِّيَاسَةُ فِي الْعَصْرِ نَفْسَهُ دَرَسَةً نَظَرِيَّةً مِنْ قِبَلِ الْمَوْلَى الْمَشْهُورِ :  
الْمَوْرَدِيِّ <sup>(٣)</sup> ، وَقَدْ تَرَكَ هَذَا الْكَاتِبُ ، الَّذِي كَانَ قَاضِيَ الْقَضَاةِ فِي أُسْتَوَا

(١) الْكِتَابُ لِلذِّكْرِ ، ص ٢٣١ .

(٢) الْكِتَابُ لِلذِّكْرِ ، ص ٢٠٥ .

(٣) الْأَحْكَامُ السُّلْطَانِيَّةُ ، طَبْعَةٌ ر . انْجِر ، بُون ، ١٨٥٣ .

القريبة من نيسابور ، مجموعة من الحكم والأمثال ، ورسالة في حسن الطباع لازل تستعمل في تدريس علم الأخلاق والأدب في الشرق <sup>(١)</sup> ، وتوفي للارودي سنة ٤٥٠ ، أى في سنة ولادة الغزالي ، وقد آن لنا أن نصل إلى هذا الأخير .

## ٢

وبعد هذه القوائم ، الغامضة بعض الشيء ، عن علم الأخلاق في الإسلام ، يظهر الغزالي بغته كرجل عالم بالأخلاق عظيم ، قابض على زمام موضوعه تماماً ، ، دقيق إلى الغاية ، نفساني ذرب ، مصنف عجيب في ضروب الأخلاق ، فيعزب عن أفكاره بقيض وفتون وحرارة وضبط يمكن أن تحمل على المقابلة بينه وبين « نيكول » ، ولكن بينه وبين نيكول أغنى لغة ، ولم تضغطه صرامة البيئات اللاتينية ولا شدة العصر الكبير .

ولذا فإن علم الأخلاق عند الغزالي هو علم نفسي خلقي على الخصوص ، ومن الجلي أنه مدين لعلم الأخلاق لدى اليونان قليلاً ، ولا يكاد يكون أقل من هذا ، على الراجح ، اقتباسه شكلاً للتعليم الخلق المتداول لدى النصارى في ذلك الحين ، وإنما ليس لدينا من المراجع ما يكشف لنا هذه المنابع . وأما مفضلة أساس الأخلاق العظيمة ، الرائجة في أيامنا كثيراً ، فلم تعالج في ذلك ، وسأكون من الجراءة مآدله به على ما كان رأي الغزالي مديناً به لهذا الموضوع ، وإن كان الغزالي لا يعبر عما أقول بصراحة ، وذلك أن الصوفى ، على حسب المعنى الدارج ، هو الرجل الذى له قدرة على إدراكه بشدة أحوال النفس التى هى من نظام ديني ، ومن ثم يجب أن تكون فضائل النفس وعبوبها وزيادة هذين الأمرين وقصائهما

(١) أدب الدنيا والدين ، وقد طبع هذا الكتاب في الآستانة سنة ١٢٩٩ .

من التأثير فيه كما تؤثرُ في المصوِّر ألوانُ اللوحة وتديلاتها التي تحتلها ، وكما تؤثرُ في الموسيقى نُوتاتُ اللحن أو التغيرات التي يحاول أن يأتي بها إليها : ويمدُّ الصوفيُّ الفضيلةَ مُحَقَّقةً لعملٍ جميل ، أى لنفْسٍ مطهَّرة ، وتوحي إليه معانيه هذه النفس الساطعة المنسجمة ، كما توحي إلى المتفنن بذوقٍ ولذَّةٍ متناهين ، وفضلاً عن ذلك فإن الصوفيَّ يكتسب ، في أثناء النُّسك ، من التجربة ما يجعلُ نشوء الفضيلة في النفس هذه النفس أكثرَ جلاءً ورقةً وليناً واقتداراً على ابتلاء جميع مشاعر المسارِّ أو الآلام الباطنية والشوق إلى الله والانصال بالله التي تؤلِّفُ لُحمةَ حياته ومادة فنّه الخاصة ، ولذا فإن علم الأخلاق عند الصوفيَّ ضربٌ من الابتلاء إيجابيّ تماماً يَكُونُ له به شعورٌ صافي وذوقٌ قوى ، ثم يَتَّبِعُ عليه أن يَتَّبِعُ كلَّ انحرافٍ ممكنٍ عن هذا الشعور وهذا الذوقِ الباطنيين مُوجَّهاً همه إلى التوفيق ما بينهما وبين التعاليم التقديية وأُخْلُقِيَّة في الدين الذي يؤمن به ، فإذا كان هذا التوفيقُ مُرضِياً أصبح أحدُ أئمة هذا الدين ، - وهكذا فإن الإمامَ الغزاليَّ ، إذ وَصَلَ بين مواهب في التعبير عالية وطَوَاعِيَّة في النفس كبيرة وبين شعورٍ بالأمور الخُلُقِيَّة حادٍ نَفَّاذٍ ، صار ، بحُكم الواقع ، ذاك السيد الذي أتمَّ علم الأخلاق في الإسلام .

ونقول إن عمل الغزاليَّ يقوم ، بوجهٍ خاصٍّ ، على الاستقصاء في الفروق وفيما دَقَّ من التحليل النفسي ، وهذا ما يجعلُ تلخيصه متعذراً ، ولا نستطيع رَدَّه إلى قضايا . وليس لدينا حيلةٌ غيرُ تقديم فكرةٍ عنه ببعض الأمثلة راجين أن نُورِدَها من غير أن نجعلها كثيرة الجفاء ، وقد اختَرْنَا ثلاثة أمورٍ مستخرجة من أرباع « الإحياء » ، فالأمرُ الأولُ خاصٌّ بالأخلاق الاقتصادية التي لا يجوز أن يُرْسَى أن الغزاليَّ أهلها ، بل دَلَّ في ذلك على اتزانٍ وحسنِ عَمَلٍ يقضي صدورهما عن صوفيِّ

بالجَبِّ ، والأمرُ في هذا المثال يدورُ حولَ واجباتِ المتعاقدين ، ويدورُ الأمرُ الثاني حولَ موضوعِ جميلِ دَرَسَه علماءُ الأخلاقِ في كلِّ زمنٍ ، وهو يؤدِّي ، من حيثِ النتيجةُ ، إلى تمييزِ صفاتِ مؤلِّفنا الشخصية ، كعالمِ خُلُقِيٍّ ، تميّزاً حسناً ، والصدّاقةُ هي التي أريدَ الكلامُ عنها ، ثم يقومُ مثالنا الثالثُ على تحليلِ مَيلٍ في النفسِ باطنِيٍّ ، على تحليلِ عيبٍ مهمٍّ باطنِيٍّ لا تُعوّزُ تجربتهُ أيُّ إنسانٍ كان ، وهو العُجْبُ ، وستُكَمِّلُ هذه الأمثلةُ بأمثلةٍ نَقَدَها في فصلِ التصوف ، وذلك لأنَّ علمَ الأخلاقِ والزُّهدِ ، عندَ الغزاليِّ ، ملتحمانِ بلا انقطاع .

واجباتُ المتعاقدين <sup>(١)</sup> ، وأولُ ما نقولُ عنها هو أن الوضعَ الذي اتخذهُ إمامنا في الأخلاقِ الاقتصاديةِ كثيرٌ النّاسبةِ كثيرِ الوضوح ، وذلك أنَّ الغنيَّ خيرٌ من حيثِ المبدأ ، وأنَّ تَحَرِّيَ الكسبِ بالطُّرُقِ الشرعيةِ حلالٌ ، والقرآنُ هو أولُ ما يؤيِّدُ ذلك بكلماتٍ كهذه : « وَجَعَلْنَا الْيَوْمَ مَعَاشًا » ( ٧٨ : ١١ ) ، أو « فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ » ( ٦٢ : ١٠ ) ، وهي كلماتٌ تدلُّ على أنَّ اللهَ يَعدُّ سُبُلَ هذه الدنيا خيراً . وفي الحديثِ حُفِظَتْ أقوالٌ مُكَوِّنةٌ بهذا المعنى ، ومن ذلك : « من طلب الدنيا حَلَالًا تَعَفَّفَا عن المسئلةِ وسعياً على عِيَالِهِ وتَعَطَّفَا على جاره لَبِيَ اللَّهُ وَوَجَّهه كالقمر ليلةَ البدر » ؛ وكان النبيُّ جالساً مع أصحابه ذاتَ يومٍ فنظروا إلى شابٍ ذِي جَلَدٍ وقوةٍ وقد بَكَرَ يَسْمَى فقالوا : « وَيَجِ هذا لو كان شاباً وجَلَدَهُ في سبيلِ الله » ، قال النبيُّ : « لا تقولوا هذا ، فإنه إن كان يَسْمَى على نفسه

(١) هذا هو موضوع الكتاب الثالث من الرِّبْعِ الثاني من الإحياء ، أي « كتاب الكسب والمعيش » ، الإحياء ، ٢ ، ص ٣٩ وما بعدها .

لِيَكْفَهَا عَنْ الْمُسْئَلَةِ وَيُفْنِيَهَا عَنْ النَّاسِ فَهَوِيَ سَبِيلَ اللَّهِ ، وَإِنْ كَانَ يَسْتَعِي عَلَى  
أَبْوَيْنَ ضَعِيفَيْنِ أَوْ ذَرِيَّةٍ ضِعَافٍ لِيُفْنِيَهُمْ وَيَكْفِيَهُمْ فَهَوِيَ سَبِيلَ اللَّهِ ، وَإِنْ كَانَ  
يَسْتَعِي تَفَاخُرًا وَتَكَاثُرًا فَهَوِيَ سَبِيلَ الشَّيْطَانِ ، - وهذه الحكاية ، التي تُرَى بها  
فِي مَوْضِعِنَا وَجْهَةٌ نَظَرِ السُّنَنِ الْإِسْلَامِيَّةِ ، نَتَمُّ ، أَيْضًا ، عَلَى نَظَرِيَّةِ النَّفْيَةِ الَّتِي  
نُعَيِّنُ بِهَا قِيَمَةَ مَا سَوْفَ نَجِدُ فِي التَّصَوُّفِ مِنْ أَعْمَالٍ ، - وَمِمَّا يُؤَيِّدُ أَيْضًا أَنَّ عَيْسَى  
رَأَى رَجُلًا وَسَأَلَهُ : « مَا تَصْنَعُ ؟ » ، فَقَالَ الرَّجُلُ : « أَنْعَبُدُ » ، فَقَالَ عَيْسَى :  
« مَنْ يَمُولُكَ ؟ » ، فَقَالَ الرَّجُلُ : « أَخِي » ، فَقَالَ عَيْسَى : « أَخُوكَ أَعْبَدُ مِنْكَ » .  
وَسَوَّغَتِ التَّجَارَةُ عَلَى هَذَا النَّمطِ بَوَاحٍ عَامٍ ، فَبَرَى مِنَ الْمُنَاسِبِ تَسْيِينُ قَوَاعِدِهَا ،  
وَهَذَا مَا تَنَاولَهُ إِمَامُنَا مُتَّبِعًا طَرِيقَةً فِي الْعَرْضِ صَادِقَةً جِدًّا حُرَّةً جِدًّا ، وَذَلِكَ مِنْ  
غَيْرِ اسْتِنَادٍ إِلَى نَصُوصٍ مُقَدَّسَةٍ وَإِلَى حُجَجٍ مَأْثُورَةٍ ، وَمَعَ اكْتِرَافِ الْمُنْطَقِ وَحَسَنِ  
الدُّوْقِ ، وَلِنَبْتَحثُ بَعْضَ الْبَحْثِ فِي هَذِهِ النِّظَرِيَّةِ حَيْثُ تَتَّحِدُ الْأَخْلَاقُ بِالْفَقْهِ ،  
وَتَتَجَلَّى أَهْمِيَّتُهَا عِنْدَ مَا يَرَادُ الْبَحْثُ عَنِ الْمَذَاهِبِ الْخُلُقِيَّةِ الَّتِي يَرْتَبِطُ الْفِرَاقُ فِيهَا .  
قَالَ إِمَامُنَا <sup>(١)</sup> إِنَّ لِلْعَقْدِ ثَلَاثَةَ أَرْكَانٍ ، وَهِيَ : الْعَاقِدُ وَالْمَقْعُودُ عَلَيْهِ وَاللَّفْظُ ،  
وَلَكِنْ يَكُونُ الْعَقْدُ جَائِزًا لَا يَنْبَغِي لِلتَّاجِرِ أَنْ يَعَامِلَ بِالْبَيْعِ أَرْبَعَةً ، وَهِيَ : الصَّبِيُّ  
وَالْجُنُونُ وَالْعَبْدُ وَالْأَعْمَى ، وَإِنْ شَتَّ قَلُّ أَلَّا يَعَامِلَ قَاصِرًا ، وَأَمَّا الْمَقْعُودُ عَلَيْهِ ،  
وَهُوَ الْمَالُ الْمَقْصُودُ فَقُلُّهُ مِنْ أَحَدِ الْعَاقِدَيْنِ إِلَى الْآخَرِ ، ثَمَّا كَانَ أَوْ مُثَمَّنًا ، فَيَجِبُ  
أَلَّا يَكُونَ نَجِسًا كَالْكَلْبِ أَوْ الْخَنَزِيرِ ، وَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ مُثَمَّنًا بِهِ فَلَا يَحْزَنُ بِبَيْعِ  
الْحَشَرَاتِ أَوْ الْحَيَّاتِ لَضَرَرِهَا ، وَإِنَّمَا يَحْزَنُ بِبَيْعِ فَارَةِ الْمِسْكِ ، وَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ  
لِلْمُتَصَرِّفِ فِيهِ مَمْلُوكًا لِلْعَاقِدِ ، فَلَا يَنْبَغِي ، مَثَلًا ، أَنْ يُشْتَرَى مِنَ الزَّوْجَةِ مَالُ الزَّوْجِ ،

ولا من الزوج مالُ الزوجة ، ولا من الوالد مالُ الولد ، ولا من الولد مالُ الوالد ،  
وأما مالُ ذلك من الصفقاتِ غيرِ الجائزة التي تجزئ في الأسواق كما قال الفرائي  
مُضيفاً ، ويجب أن يكون المقودُ عليه مقدوراً على تسليمه حياً ، فلا يصح بيعُ  
الآبقِ والسك في الماء والجنين في البطن والصوفِ على ظَهرِ الحيوان ، ويجب  
أن يَكُونَ لِلْبَيْعِ معلومَ العين والقدر والوصف ، فلو قال البائع بِعْتُكَ ثوباً من هذه  
التياب التي بين يديك أو ذراعين من هذه الأرض وخُذْها من أيِّ طرفٍ شئتَ  
فالبيع باطلٌ ، وأخيراً يجب أن يَكُونَ المبيعُ مقبوضاً إن كان قد استفاد القابضُ  
مُلكه بمعاوضةٍ ، فإذا لم يُقبَضْ لم يَكُنْ هناك بيعٌ ، وقبضُ المنقول يَكُون بالنقل ،  
وقبضُ العقار يكون بالتخلية ، وأما بيع الميراث وكل ما لم يَكُن البيعُ حاصلًا فيه  
بمعاوضة فهو جائزٌ قبل القبض .

واللفظُ يُقرَّرُ طبيعةً العقد ، وللعقود أنواعٌ مختلفة <sup>(١)</sup> :

وقد حرَّم الله عقدَ الرِّبَا بصراحةٍ كما ذَكَرَ الفرائي ، وقد كان الرِّبَا في التعامل  
التجاري أيامَ مؤلفنا ينشأ ، على الخصوص . عن مسألة النقود ويتعلَّقُ بالمعاملين  
على النقدين والمعاملين على الأطعمة ، إذ لا رِبَا إلَّا في نقدٍ أو طعام ، وعلى الصَّيرِفِ  
أن يحتز من النسيئة ، أي ألا يبيعَ شيئاً من جواهر النقدين بشيء من جواهر  
النقدين إلَّا بدأً بيدٍ ، ويَحْرُمُ على الصَّيَّارِفَةِ أن يَسْلُوا الذهب إلى دار الضرب  
وشراء الدنانير المضروبة وذلك لتفاضل الذي يَقَعُ في الغالب ، إذ لا يَرُدُّ المضروب  
بمثل وزنه ، ويجب على الصَّيرِفِ أن يَدَقَّقَ في مماثلة النقدين فلا يبيع المَكْسَرَ  
بالصحيح إلَّا مع المماثلة ، ولا يبيعُ الجَيِّدَ بالردى ، أي أن يشتري رديئاً بجيدٍ



دونه في الوزن أو يبيع رديتاً مجيداً فوقه في الوزن ، أى إذا باع الذهب بالذهب والفضة بالفضة ، فإن اختلف الجنسان فلا حرج في الفضل . ولا تصحّ المعاملة في المركبات من الذهب والفضة كالدنانير المخلوطة من الذهب والفضة إن كان مقدار الذهب مجهولاً ، إلا إذا كان ذلك نقداً جارياً في البلد فإنه يُرخّص في المعاملة عليه إذا لم يُقابل بال نقد ، وكذلك الدراهم المشوشة بالتحاس إن لم تكن رابحة في البلد لم تصحّ المعاملة عليها ، وإن كان نقداً رابحاً في البلد رُخص في المعاملة لأجل الحاجة ، وكذلك لا يجوز للصيّف أن يشتري قلادة فيها خرز وذهب بذهب ، ولا أن يبيعه ، بل بالفضة يدأ بيد إن لم يكن في القلادة فضة ، ويُطبّق مثل هذه الأحكام على المتعاملين على الأطعمة .

وعقد السلم هو أن يُدفع ثمن المبيع قبل التسليم ، وهو يُطبّق على الحبوب والمعادن والقطن والصوف كما يطبّق على الخبز ، وما يتطرق إلى الخبز من اختلاف قدر الملح والماء بكثره الطبخ وقلته يُعفى عنه ويُتسامح فيه ، ويُطبّق ، كما هو حاصل القول ، على جميع الأشياء التي يُمكن أن تُعَيّن تعييناً مناسباً .

وإذا ما قيس عقد الإجارة قياساً عميقاً ملائماً لأفكارنا الحديثة وُجدَ مشابهاً للبيع ، والشروط ، التي لا بدّ من وجودها فيه كيما يكون صحيحاً ، هي عين الشروط التي أشرنا إليها في أمر البيع ، ولكن مع إضافة شرطٍ إليها ذى طابع أدبي ، وهو ألا يكون العمل واجباً على الأجير ، وهكذا فإنه لا أجره للإنسان على قيامه بواجباته الدينية ، وكذلك يجب أن تكون منفعة العمل معلومة .

والقراض عقدٌ مباحٌ بشروط ، وذلك أن على المُقارض أن يسلم نقداً جيداً معلوماً تسهّل به التجارة ، وأن على المُقارض أن يطلب حصة معينة من الربح

كالثالث أو النصف ؟ ولكن على ألا يكون الربح بمقدار معين ، وأن على التجارة أن تكون غير مُضَيِّقَةٍ على العامل ، فلو شَرَطَ أن يشتريَ بالمال ماشية لِيُطْلَبَ نَسْلُهَا فيتقاسمان النسل ، أو حِنْطَةٌ فيَخْبِرَها ويتقاسمان الربح لم يَصِحَّ ، وذلك لأن القِرَاضَ مَأْذُونٌ فيه في التجارة ، وهو البيعُ والشراء وما يَقَعُ من ضرورتهما قطع ، ولو ضَيِّقَ عليه وشَرَطَ ألا يشتريَ إلا من فلانٍ أولاً يَتَجَرَّعُ إلا في الخُرِّ الأحمر أو شَرَطَ ما يُضَيِّقُ بابَ التجارة فَتَدَّ العَقْدُ ، - ومن هذه الفقرة يلاحظُ أن الغزالي لم يَبْدُ معارِضاً قَطُّ لِمَبْدِئِ القِرَاضِ ، وإنما تدلُّ لهجته على الطابع الابتدائي ، المُمَوَّجُّ بعض الشيء ، للطرق المستعملة في معاملات عصره .

ولأسباب مماثلة يَظْهَرُ مؤلَّفُنا على شيء من التضيق في مذهبه في فقه الشركة ، وذلك أنه لا يوافق على العقد الذي يقول باشتراك الشركاء في جميع مالهم ، ولا أن يشارطوا الاشتراك في أجرة العمل ، ولا أن يكون من جهة أحد الشريكين التنفيلُ ومن جهة الآخر العملُ ، وهو لا يقول إلا بإباحة شركة العِئانِ ، وهو أن يختلط مالُ الشريكين بحيث يتعذر التمييزُ بينهما إلا بقِسْمِهِ ويأذن كلُّ واحدٍ منهما لصاحبه في التصرف ، ثم حكمهما توزيعُ الربح والخسران على قدر المالين .

وكنا نودُّ لو نُحْلِلُ أمراً آخرَ <sup>(١)</sup> خاصاً بالأدب الاقتصاديِّ حيث يتناول إمامنا بالبحث ما يَحِقُّ للسلطان أن يُحْصَلَهُ من الدخل ، وهذه نظريةٌ في الجباية خالصة ، يَبْدُ أن ما ذكرناه يَكْفِي ، على ما يحتمل ، لبيان ما يأتي به الغزالي من روح الدقة وحسن الفوق في دراسة المسائل التي هي من هذا القبيل ، وجعل نفسه

قريباً من عامة الناس واكتراثاً لمصالحهم وقياس مذهبه على ذلك ، وهو ، إذ أثبت سمات ملاحظته الإيجابية على هذا الوجه ، يَكُون قد نال حَقَّ الاعتقاد من قُوَّره لجواذبه الشخصية فينطلق نحو بقاع فرقة النُّسك وهوى التصوف الوَعْرَةِ المحفوظة ولنلاحظ ، قبل متابعتها حتى هناك ، وذلك من غير محاولة لتسويغ لهذا الرأى ببرهان ، أن مؤلفنا لا يَبْدُو فيما تقدَّم صادراً عن مأثور يوناني محض ، ولا عن تعليم فقهاء الإسلام الذين لهم طابع آخر ، بل يُلَوِّح ارتباطه ، كما هو الأخرى ، بمأثور لاتيني وبمأثور مشبَّع من شعور نصراني : وسنَشعر ، كما أرى ، بآثار مماثل عندما نقرأ الآن ما أفرَد للألفة من صفحات رائدة <sup>(١)</sup> ، <sup>(٢)</sup>

قال الإمامُ إن الألفة ثمرةُ حُسْن الخلق والتفرُّق ثمرةُ سوء الخلق ، فحُسْنُ الخلق يُوجِبُ التعاطفَ والتوافقَ ، وسوءُ الخلق يُشِيرُ التباغضَ والتحاسدَ والتدابِرَ ، ومهما كان المثيرُ محموداً كانت الثمرةُ محمودَةً ، وحسنُ الخلق لا تحقِّقُ في الدين فضيلته ، قال النبيُّ : « أ كثرُ ما يُدْخِلُ الناسَ الجنةَ تقوى الله وحسنُ الخلقِ » وقال النبيُّ أيضاً : « المؤمنُ ألفٌ مألوفٌ ، ولا خيرَ فيمن لا يَأْلَفُ ولا يُؤْلَفُ » ، وقال النبيُّ أيضاً : « مَثَلُ الأخوينِ إذ التقيا مثلُ اليمينِ تَفْسِيلُ إحداهما الأخرى ، وما التَقَى مؤمنان قطُّ إلا أفاد الله أحدهما من صاحبه خيراً » ، ومن ثمَّ ترى ، بلا عناء ، أننا لسنا هنا في حقل يوناني ، بل في حقلٍ نَبَتَ فيه زَرْعُ إنجيلي <sup>(٣)</sup> .

ويُمَيِّزُ الغزاليُّ بين نوعين من الأخوة مَبْدئياً وهما : أخوةٌ في الله وأخوةٌ في الدنيا ، وهو يجعلُ من هذه إلى تلك أربعة أقسام .

(١) كتاب آداب الألفة والأخوة والصحة والمعايشة مع أصناف الخلق ، وهو الكتاب الخامس من ربيع العادات الثاني ، الإحياء ، ٢ ، ص ٩٠٩ وما بعدها .

(٢) ، (٣) إن المحاولات لا تنقطع كي يومم الغزالي وغيره من فلاسفة الإسلام بأنهم قتلة من الغرب المسيحي - وهذا غلط ظاهر ، ولا صلة له بالبحث العلمي .

فأما القسم الأول فهو حُبُّكَ الإنسانَ لذاته، وذلك على مَقَيِّ أنكَ تَلْتَذُّ برؤيته ومعرفته ومشاهدة أخلاقه لاستصانك له ، والاستحسانُ يَتَّبِعُ للنَّاسِبةِ والملاءمةِ والموَافقةِ بين الطَّبَاعِ ، ثم ذلك المستحسنُ إما أن يكون هو الصورةَ الظاهرةَ ، أعنى حُسْنَ الخِلْقَةِ ، وإما أن يَكُونُ هو الصورةَ الباطنةَ ، أعنى كَمَالَ العقلِ وحُسْنَ الأخلاقِ ، وأصولُ هذه الحجةِ غامضةٌ جِدًّا ، ومع ذلك فإنها تنشأ، دائماً ، عن مناسبةٍ ظاهرةٍ أو باطنةٍ . ومن ذلك أن رجلاً رأى يوماً غُراباً مع حَمَامَةٍ فَعَجِبَ من ذلك، وقال : اتفقا وليسا من شكلٍ واحدٍ ، ثم طارا فإذا هما أعرجان ، فقال : من هَاهُنَا اتفقا ، - ولذلك قال بعضُ الحكماء : كلُّ إنسانٍ يَأْنَسُ إلى شكله كما أن كلَّ طيرٍ يطير مع جنسه ، - وهكذا فإن الإنسانَ قد يُحِبُّ لذاته ، لا لفائدةٍ تُنالُ منه ، بل لجُردِ المجانسةِ والنَّاسِبةِ . ويدخلُ في هذا القسمِ الحبُّ للجمالِ إذا لم يَكُنْ المقصودُ قضاءَ الشهوةِ ، وهذا الحبُّ هو حُبُّ الطَّيْعِ ، وهو يُتَصَوَّرُ مِن لا يُؤْمِنُ باللهِ أيضاً .

وأما القسمُ الثاني فهو أن يُحِبَّهُ لِيَنَالَ من ذاته غيرَ ذاته ، فيَكُونُ وسيلةً إلى محبوبٍ غيرِهِ ، والوسيلةُ إلى المحبوبِ محبوبٌ ، ولذلك أَحَبَّ النَّاسُ الذهبَ والفضةَ ولا غَرَضَ فيهما ، إذ لا يَطْعَمُ ولا يَلْبَسُ ، ولكنهما وسيلةٌ إلى المحبوباتِ . وإذا كان التَّوَسُّلُ إليه مقصوداً لفائدةٍ على الدنيا لم يَكُنْ حُبُّهُ من جملةِ الحبِّ في الله ، وإذا كان التَّوَسُّلُ إليه غيرَ مقصودٍ لفائدةٍ على الدنيا ، ولكنه ليس يَقْصُدُ به إلَّا الدُّنْيَا كحُبِّ التَّلمِيزِ لأستاذِهِ فهو أيضاً خارجٌ عن الحبِّ لله ، وذلك إنَّما يُحِبُّهُ لِيَحْصُلَ منه العلمُ لنفسِهِ ، فمحبوبُهُ العلمُ ، وذلك أنه إذا كان لا يَقْصُدُ العلمَ للتَّقَرُّبِ إلى اللهِ ، بل لِيَنَالَ به الجاهَ والمالَ والقبولَ عند الخَلْقِ فمحبوبُهُ الجاهُ والقبولُ ، والعلمُ وسيلةٌ إليه ، والأستاذُ وسيلةٌ إلى العلمِ ، فليس في شيءٍ من ذلك حُبُّ الله .

وأما القسم الثالث فهو أن يُحِبَّه لا لِذاتِهِ ، بل لغيره ، وذلك القَئِرُ ليس راجعاً إلى حظوظه في الدنيا ، بل يَرْجِعُ إلى حظوظه في الآخرة ، وذلك كمن يُحِبُّ أستاذَه لأنه يَتَوَسَّلُ به إلى تحصيل العلم وتحسين العمل ، ومقصودُه من العلم والعمل الفوزُ في الآخرة ، فهذا من جملة المحبين في الله ، وكذلك من يُحِبُّ تلميذَه لأنه يتلقَّفُ منه العلم وينالُ بواسطته رتبةَ التعليم ويرتقي به إلى درجة التعظيم في ملكوت السماء قال عيسى : « مَنْ عِلِّمَ وَعَمِلَ وَعَلَّمَ فَذَلِكَ يُدْعَى عَظِيماً فِي مَلَكُوتِ السَّمَاءِ » ، وإذا أَحَبَّ الرَّجُلُ مَنْ يَحْذِمُهُ بِنَفْسِهِ فِي غَسْلِ ثِيَابِهِ وَكُنْسِ بَيْتِهِ وَطَبْخِ طَعَامِهِ وَفَرَّغَهُ بِذَلِكَ لِلْعِلْمِ أَوْ الْعَمَلِ ، ومقصودُه في هذه الأعمال الفراغُ للعبادة ، فهو محبٌّ في الله ، ومن تَزَوَّجَ امرأةً صالحةً لِيَحْصَنَ بها عن وَسْوَاسِ الشَّيْطَانِ وَيَصُونَ بها دينَه أَوْ لِيُولَدَ مِنْهَا وَلَدٌ صَالِحٌ يَدْعُوهُ وَأَحَبُّ زَوْجَتِهِ لِأَنَّهَا آتَتْهُ إِلَى هَذِهِ الْمَقَاصِدِ الدِّينِيَّةِ فَهُوَ مُحِبٌّ فِي اللَّهِ ، ومن أَحَبَّ اللَّهَ أَحَبَّ كُلِّ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ، ولكن يُوجَدُ من النَّاسِ مَنْ يَجْمَعُونَ الْمُحِبِّينَ : حُبَّ اللَّهِ وَحُبَّ الدُّنْيَا ، وهذا مقبولٌ ، وذلك لأنه ليس في طَمَعِ الْإِنْسَانِ إِلَّا يُحِبُّ شَيْئاً مِنَ الدُّنْيَا ، وقد طَلَبَ الْأَنْبِيَاءُ فِي دُعَائِهِمْ سَعَادَةَ الدَّارَيْنِ مَعاً وَقَالُوا : « رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً » ، وقال عيسى (١) : « اللَّهُمَّ لَا تُشِمِّتْ بِي عَدُوِّي وَلَا تَسُوِّ بِي صَدِيقِي وَلَا تَجْعَلْ مُصِيبَتِي لِدِينِي وَلَا تَجْعَلْ الدُّنْيَا أَكْبَرَ هَمِّي » ، وما لاحظَ الْغَزَالِيُّ أَنَّ هَذَا الدُّعَاءَ طَلَبُ حَسَنَةٍ فِي الدُّنْيَا ، وَأَنَّ عِيسَى لَمْ يَقُلْ : وَلَا تَجْعَلْ الدُّنْيَا أَصْلاً مِنْ هَمِّي ، بل قَالَ لَا تَجْعَلْهَا أَكْبَرَ هَمِّي .

وأما القسم الرابع فهو أن يُحِبَّ اللَّهَ فِي اللَّهِ ، لا لِنَيْلِ مِنْهُ عِلْماً أَوْ عَمَلاً أَوْ يَتَوَسَّلَ بِهِ إِلَى أَمْرِ وَرَاءَ ذَاتِهِ ، وَهَذَا أَعْلَى الدَّرَجَاتِ ، وَهَذَا الْقِسْمُ مُكَمَّنٌ ، فَإِنْ مِنْ آثَارِ غَلْبَةِ الْحُبِّ

أن يتعدى من المحبوب إلى كل من يتعلق بالمحبوب ويناسبه ولو من بُعد، فمن أحب إنساناً حباً شديداً أحبَّ مُحِبَّ ذلك الإنسان وأحبَّ محبوبه وأحبَّ من يتخذُه وأحبَّ من يثنى عليه محبوبه وأحبَّ من يتسارع إلى رضاه محبوبه ، وذلك بحيث يُمكن أن يقال إن المؤمن إذا أحبَّ المؤمنَ أحبَّ قلبه ، ولذلك يحفظُ ثوبَ المحبوب ويُخفيه تذكرةً من جهته ويحبُّ منزله ومحلته وجيرانه ، قال الشاعر <sup>(١)</sup> :

أمرُّ على الديارِ ديارٍ ليلى      أقبلُ ذا الجدارِ وذا الجدارِ  
وما حُبُّ الديارِ شغفَنَ قلبي      ولكنَّ حُبَّ من سكنَ الديارا

وهكذا يتعدى الحبُّ ، إذا ما زاد ، من ذات المحبوب إلى ما يحيط به ، وكذلك حبُّ الله إذا قوَّى وغلبَ على القلب استولى عليه، فيتعدى إلى كل موجود سواء ، فإن كل موجودٍ سواء أثرٌ من آثار قدرته ، ولذلك كان النبي إذا أُحِلَّ إليه باكورةُ التمرِ مسحَ بها عينه وأكرمها وقال إنه قريبٌ عهدٍ بربنا ، وإذا ما انتهى الحبُّ إلى هذه الدرجة أدى إلى نوعٍ من الفرح يزول معه كل مؤلم مكروه ، وعاد الذي يُحبُّ بهذا الحبَّ لا يُفرِّق بين البلاء والنعمة ، فكلٌّ من الله .

وهذه التحليلاتُ بالغةُ الروعةِ بالغةُ سموِّ ، وهي ترديدٌ لطُرُزٍ من الإحساس نصرانيةٍ ، فترانا نأسف بعضَ الأسف على أن الغزاليَّ انساق مع التصوف من قوِّره على حساب تأليف فصله ، فينتقلنا إلى ما قال معارضاً عن البُغضِ في الله ، ونحن نلتقي ، مع المسرة ، صفحاتٍ قليلةٍ فيما بعد ، وإن شئت فقلَّ كلماتٍ جميلةً ، عن حقوق الأخوة وواجباتها .

قال النزالي<sup>(١)</sup> : إن عقد الأخوة رابطة بين الشخصين كمقد النكاح بين الزوجين ، فكما يقتضى النكاح حقوقاً فكذا عقد الأخوة ، ويستعمل النزالي مختاراً كلمة الأخ بدلاً من كلمة الصديق فيقول : إن لأخيك عليك حقاً في المال والنفس وفي اللسان والقلب ، وما أتى النبي من تشبيه الصديقين باليدين تفصيل إحداها الأخرى رمزاً إلى المشاركة في المال التي يجب قيامها بينهما ، وأدنى درجات الأخوة أن تُنزل أخاك منزلة خادمك فتقوم بحاجته من فضلة مالك ، فإذا سنحت له حاجة وكانت عندك فضلة عن حاجتك أعطيت ابتداء ولم تُحوّجه إلى السؤال ، فإن أحوجته إلى السؤال فهو في غاية التقصير من الأخوة ، وأحسن من هذا أن تُنزل أخاك منزلة نفسك ، وأكل من الأمرين أن تؤثّرته على نفسك ، وذلك كما روى أنه سُمي بجماعة من الصوفية إلى بعض الخلفاء فأمر بضرب رقابهم ، فبادر أحدهم إلى السيف ليكون هو أول مقتول قائلاً : أُحِبَّتْ أن أُوثِّرَ إخواني في هذه اللحظة . فكان ذلك سبب نجاتهم جميعهم ، - وبالجملة يجب أن تكون حاجة أخيك مثل حاجتك أو أهم من حاجتك ، وأن تكون متفقداً لأوقات الحاجة غير غافلٍ عن أحواله كما لا تفعل عن أحوال نفسك وتُفَنِّيه عن السؤال وإظهار الحاجة إلى الاستعانة ، بل تقوم بحاجته كأنك لا تدري أنك قت بها ولا ترى لنفسك حقاً بسبب قيامك بها .

وفي الأخوة يجب أن يسكت اللسان مرةً وأن ينطق أخرى ، أى أن يسكت الأخ عن ذكر عيوب الأخ في غيبته وحضرته ، بل يتجاهل عنه ويسكت

عن الرَّدِّ عليه فيما يتكلم به ، ولا يماريه ولا يناقشه ، وأن يَسْكُتَ عن التجسس والسؤال عن أحواله ، وإذا رآه في طريق أو حاجة لم يُفَاجِئْهُ بِذِكْرِ غَرَضِهِ من مصدره ومورده ، ولا يسأله عنه ، فربما يَنْقُلُ عليه ذِكْرُهُ ، - أليس هذا رقةً ولطفًا بالغَ النصرانية ؟ - وَلَيْسَكُتُ الْأَخُ عن أسرارهِ التي بَثَّها إليه ، ولا يَبْثُثُها إلى غيره أَلْبَتَّةَ ، ولا إلى أخصِّ أصدقائه ، وَلَيْسَكُتُ عن انتقاد ما يَمَسُّه وما يَمَسُّ مَنْ يُحِبُّ ، وبالجملة يجب أن يَسْكُتَ عن كلِّ ما يمكن أن يَسُوِّدَ ، والسكوتُ معناه كَفُّ الْأَذَى ، فليهِ أن يتودَّدَ إليه بلسانه ويتفقده في أحواله كالسؤال عن عارضٍ إن عَرَضَ وإظهارِ شَغْلِ القلبِ بسببه ، وعليه أن يُظْهِرَ بلسانه مشاركته له في السرور بأحواله التي يُسَرُّ بها ، فمضى الأخوة المشاركة في السَّراءِ والضَّراءِ ، وإذا أحبَّ رجلٌ أخاه فليُخَبِّرْ ، لأن ذلك يوجب زيادةَ الْحُبِّ ، فإن عَرَفَ أنك تُحِبُّه أَجَبَكَ بالطبع لا مَحَالَةَ ، فإذا عَرَفْتَ أَنَّهُ أَيْضًا يُحِبُّكَ زاد حُبُّكَ لا محالة ، فلا يزال الحُبُّ يَتَزَايَدُ من الجانبين ويتضاعف .

وتقتضى الصداقة تبادل العفو عن الزُّلَّاتِ والمفَوَّاتِ ، كما تقتضى تبادل الثقة المطلقة ، وكما تقتضى الوفاء ، ومعنى الوفاء الثباتُ على الحُبِّ وإدامته إلى الموت معه وبعد الموت مع أولاده ، فإن الحُبَّ إنما يُرَادُ لِلْآخِرَةِ ، فإن انقطع قبل الموت حَبِطَ العملُ وضاع السعيُ .

وتتجلى قدرةُ الغزاليِّ ، عالمًا خُلُقِيًّا ، في بحثه عن الكِبَرِ <sup>(١)</sup> ، وهذا هو آخرُ مثالٍ نَرَى تقديمه .

(١) كتاب ذم الكبر والعجب هو الكتاب التاسع من الربع الثالث من كتاب إحياء علوم الدين ، ٣ ، ص ٢٣٩ وما بعدها .



وينقسم الكبيرُ إلى باطن وظاهر ، فالباطنُ هو خُلُق في النفس ، والظاهرُ هو أعمالُ تصدُر عن الجوارح ، واسمُ الكبيرِ بالخلقِ الباطنِ أحقُّ ، واسمُ التكبرِ بالأعمالِ التي تصدُر عن الجوارحِ أجدرُّ ، وما نجدُ من عُسرٍ في ترجمة هذين اللفظين يُتيحُ لنا فرصةً جديدةً للملاحظة مقدار اعتماد اللغة العربية للتحليل الفلسفي ، وذلك أن أقلَّ تفسير في شكل المصدر يؤدي إلى تمييز حال في النفس من عادةٍ تقابلها في الجسم ، - والمصدرُ هو الكبيرُ الباطنيّ ، وهو الاسترواحُ والركونُ إلى رؤية النفس فوق المتكبرِ عليه ، فالكبرُ يستدعي متكبراً عليه ومتكبراً به ، وبهذا يفصل الكبيرُ عن العُجب ، وذلك أن العُجبَ لا يستدعي غير المُعجب ، بل لو لم يُخلَق الإنسان إلا وحده تصور أن يكون مُعجباً ، ولا يتصور أن يكون متكبراً إلا أن يكون مع غيره ، قال النبي : « لا يدخلُ الجنةَ من في قلبه مثقالُ ذرةٍ من كبرٍ » ، وذلك لأن من عنده شيءٌ من العزِّ لا يقدر على حُبِّ الآخرين ، ولا يَقْدِرُ على التواضع الذي هو رأسُ أخلاقِ المتقين ، ولا يَقْدِرُ على تركِ الحقد ، ولا يَقْدِرُ أن يدوم على الصدق ، ولا يَقْدِرُ على قبولِ النصيحة ، ولا يَسْلَمُ من الإِزراء بالناس ومن اغتيالهم ، فمن هذا لا يدخلُ الجنةَ من في قلبه مثقالُ ذرةٍ من الكبرِ ، - أفلا يرى بذلك تحليلٌ ممتازٌ لما يدَّعوه علمُ اللاهوت النصرانيّ خطيئةً أساسيةً ؟ .

والتكبر يتكبرُ على الله أو رسله أو سائر خلقه ، وقد خُلِق الإنسان ظُلُوماً مَاجُولاً ، فتارةً يتكبر على الخلق وتارةً يتكبرُ على الخالق ، فإذا التكبرُ باعتبار التكبرِ عليه ثلاثةُ أقسامٍ : فالقسمُ الأولُ هو التكبرُ على الله ، وذلك هو أخشُ أنواعِ الكبرِ ، ولا مَنَارَ له إلا الجهلُ والطغيان ، وذلك مِثْلُ ما كان من نُمرودَ فإنه كان يُحَدِّثُ نفسه بأن

يقاتل ربَّ السماء ، ومِثْلُ ما كان من فرعون . والقسمُ الثاني هو التكبرُ على الرسل من حيث تَعَزُّزُ النفس وتَرْفَعُها عن الانقياد لبشرٍ مِثْل سائر الناس ، وذلك تارَةً يَصْرِفُ عن الفكر والاستبصار ، وتارَةً يَمْنَعُ مع العِرفَة ، ولكن لا تطاوعه نفسه للانقياد للحقِّ والتواضع للرسل . والقسمُ الثالث هو التكبر على الناس ، وذلك بأن يستعظم نفسه ويستحقّر غيره فتدعوه نفسه إلى الترفع عليهم فيزدريهم ويستصغرم ويأنف من مساواتهم ، وهذا ، وإن كان دون الأول والثاني ، هو ، أيضاً ، عظيم من وجهين ، وهما : أن المتكبر يُنْكِرُ أن الكِبَر والعِزَّ والعظمة والمَلَأ لا يليق إلا بالملك القادر ، وأن المتكبر إذا سَمِعَ الحقَّ من عبدٍ من عباد الله استنكف عن قبوله وتَشَمَّرَ لِحُجْدِهِ ، وذلك من أخلاق الكافرين والمنافقين .

وأما ما به التكبرُ فله سبعة أسباب ، فالسببُ الأول هو العلم ، قال النبي : « آفَةُ الْعِلْمِ اُخْتِلَاءٌ » ، فلا يَلْبَثُ الْعَالِمُ أَنْ يَتَعَزَّزَ بِعِزِّ الْعِلْمِ ، ويستشعر في نفسه جلال العلم وكأله ، ويستعظم نفسه ويستحقّر الناس ، وينظر إليهم نظره إلى البهائم ، ويستجهمهم ، ويتوقع أن يبدّوه بالسلام ، فإن بدأ واحداً منهم بالسلام أورد عليه يشر أو قام له أو أجاب له دعوة رأى ذلك صنعة عنده وبدأ عليه يلزمه شكرها ، بل الغالب أنهم يبرّونه فلا يبرّهم ، ويبرّونه فلا يزورهم ، ويعودونه فلا يعودهم ، يستخدم من خالطه منهم ويستسخره في حوائجه ، وهذا أوّل أن يُسمّى جاهلاً من أن يُسمّى علماً ، وذلك لأن العلم الحقيقي هو الذي يَعرِف الإنسان به نفسه وربّه ، وهذا العلم يُورث بالتواضع . وإذا ماسأل سائل عن السبب في أن العلم يُحمِلُ بعض الناس على الكِبَرِ أحجب بأن ذلك ينشأ عن أن أولئك لا يتعاطون ما هو علم حقيق ، بل صناعات كالطب والحساب واللغة والشعر ، فإذا ما تجرّد الإنسان لهذه

الصَّنَاعَاتِ حَتَّى امْتَلَأَ مِنْهَا ، امْتَلَأَ بِهَا كَثِيرًا وَإِنَّمَا الْعِلْمُ الْحَقِيقِيُّ هُوَ مَعْرِفَةُ الْعُبُودِيَّةِ وَالرَّبُّوبِيَّةِ وَطَرِيقِ الْعِبَادَةِ ، وَأَجِيبُ بِأَنَّ الْإِنْسَانَ يَخُونُ فِي الْعِلْمِ وَهُوَ خِيثُ الدَّخَلَةِ رَدَى النَّفْسُ سَبِيَّ الْأَخْلَاقِ ، وَبِأَنَّهُ لَا يَشْتَغِلُ أَوْلَى بِتَهْذِيبِ نَفْسِهِ وَتَرْكِيقِ قَلْبِهِ ، فَلَا يَطْلُبُ ثَمَرَهُ ، وَبِأَنَّ الْعِلْمَ كَالنِّيثِ يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ حُلُوءًا صَافِيًا فَتَشْرَبُهُ الْأَشْجَارُ بِمَرْوَقِهَا فَتَحْوِلُهُ عَلَى قَدَرِ طُعُومِهَا فَيَزِدُّهُ الْمُرُّ مَرَارَةً وَالْحُلُوءُ حَلَاوَةً ، أَيْ إِنْ الْعِلْمَ يَحْفَظُهُ الرِّجَالُ فَتَحْوِلُهُ عَلَى قَدَرِ هِمَمِهَا وَأَهْوَائِهَا فَيَزِيدُ الْمُتَكَبِّرُ كِبَرًا وَالتَّوَّاضِعُ تَوَاضِعًا .

وَلَا يَخْلُو السَّبَبُ الثَّانِي لِلتَّكْبَرِ مِنْ وَخْزٍ ، وَهُوَ التَّقْوَى ، فَقَدْ قَالَ الْغَزَالِيُّ : لَا يَخْلُو الرِّهَادُ وَالْمُبَادَاةُ عَنِ الْكِبَرِ ، وَيَتَرَشَّعُ الْكِبَرُ مِنْهُمْ فِي الدِّينِ وَالْدُنْيَا ، فَأَمَّا فِي الدُّنْيَا فَهُوَ أَنَّ غَيْرَهُمْ أَوْلَى بِزِيَارَتِهِمْ مِنْهُمْ بِزِيَارَةِ غَيْرِهِمْ ، وَيَتَوَقَّعُونَ قِيَامَ النَّاسِ بِقَضَاءِ حَوَائِجِهِمْ وَتَوْقِيرِهِمْ وَالتَّوَشُّعَ لَهُمْ فِي الْمَجَالِسِ وَذِكْرَهُمْ بِالْوَرَعِ وَالتَّقْوَى وَتَقْدِيرِهِمْ عَلَى جَمِيعِ النَّاسِ فِي الْحَفَظِ ، وَكَأَنَّهُمْ يَرَوْنَ عِبَادَتَهُمْ مَنَّةً عَلَى الْخَلْقِ ، وَأَمَّا فِي الدِّينِ فَهُوَ أَنَّ يَرَوْنَ النَّاسَ هَالِكِينَ وَيَرَوْنَ أَنْفُسَهُمْ نَاجِينَ ، وَهُمْ الْهَالِكُونَ تَحْقِيقًا مَعَهَا رَأَوْا ذَلِكَ ، وَذَلِكَ أَنَّ الْوَاحِدَ مِنْهُمْ يَكُونُ مُزْدَرِيًّا بِخَلْقِ اللَّهِ مُعْتَرًا بِاللَّهِ آمِنًا مِنْ مَكْرِهِ غَيْرَ خَائِفٍ مِنْ سَطْوَتِهِ ، وَكَيْفَ لَا يَخَافُ وَيَكْفِيهِ شَرًّا احْتِقَارُهُ لِنَفْسِهِ ؟ وَيَرَوِي الْغَزَالِيُّ قِصَّةَ رَمْزِيَّةٍ تَذَكَّرُ بِقِصَّةِ الْقَسَّارِ ، وَهِيَ أَنَّ رَجُلًا فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ كَانَ يَقَالُ لَهُ خَلِيعُ بَنِي إِسْرَائِيلَ ، لِكَثْرَةِ فَسَادِهِ ، مَرَّ بِرَجُلٍ آخَرَ يَقَالُ لَهُ عَابِدُ بَنِي إِسْرَائِيلَ ، وَكَانَ عَلَى رَأْسِ الْعَابِدِ عَمَامَةٌ تَظْلُهُ ، فَلَمَّا مَرَّ الْخَلِيعُ بِهِ قَالَ الْخَلِيعُ فِي نَفْسِهِ : أَنَا خَلِيعُ بَنِي إِسْرَائِيلَ ، وَهَذَا عَابِدُ بَنِي إِسْرَائِيلَ ، فَلَوْ جَلَسْتُ إِلَيْهِ لَمَلَّ اللَّهُ يَرْحَمُنِي ، فَجَلَسَ إِلَيْهِ ، فَقَالَ الْعَابِدُ : أَنَا عَابِدُ بَنِي إِسْرَائِيلَ ، وَهَذَا خَلِيعُ بَنِي إِسْرَائِيلَ ، فَكَيْفَ

( ١٠ - الْغَزَالِيُّ )

يُخْلِصُ إِلَى ، فَأُتِيَ مِنْهُ ، وَقَالَ لَهُ : قُمْ عَنِّي ، فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَى نَبِيِّ ذَلِكَ الزَّمَانِ مُرَهَا  
فَلْيَسْتَأْذِنَا الْعَمَلُ ، فَقَدْ غَفَرْتُ لِلْخَلِيعِ وَأُحْبَطْتُ عَمَلُ الْعَابِدِ . وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ اللَّهَ  
إِنَّمَا يَرِيدُ مِنَ النَّاسِ قُلُوبَهُمْ ، وَأَنَّ الْجَاهِلَ الْعَاصِيَ ، إِذَا تَوَاضَعَ ، يَكُونُ أَطْوَعَ لِلَّهِ  
مِنَ الْعَالِمِ الْمُتَكَبِّرِ وَمِنْ ذَلِكَ أَنَّ صَاحِبَ الصَّوْفِ أَشَدُّ كِبَرًا مِنْ صَاحِبِ الْمَطَرِزِ  
الْمُخَزَّ ، أَيْ أَنَّ صَاحِبَ الْخَزِّ يَدُلُّ لَصَاحِبِ الصَّوْفِ وَيَرَى الْفَضْلَ لَهُ ، وَصَاحِبُ  
الصَّوْفِ يَرَى الْفَضْلَ لِنَفْسِهِ .

وَالْأَسْبَابُ الْآخَرَى الَّتِي يَذْكُرُهَا الْغَزَالِيُّ هِيَ : التَّكَبُّرُ بِالْحَسَبِ وَالنَّسَبِ ،  
وَالْتَفَاخُرُ بِالْجَمَالِ وَالْكِبَرُ بِالْمَالِ ، وَالْكِبَرُ بِالْقُوَّةِ وَشِدَّةِ الْبَطْشِ ، وَالْكِبَرُ بِالْإِتْبَاعِ  
وَالْأَنْصَارِ . وَمِنْ شَأْنِ التَّكَبُّرِ بِالْحَسَبِ وَالنَّسَبِ أَنَّ الَّذِي لَهُ نَسَبٌ شَرِيفٌ يَسْتَحَقِرُ  
مَنْ لَيْسَ لَهُ ذَلِكَ النَّسَبُ ، وَقَدْ يَتَكَبَّرُ بَعْضُهُمْ فَيَرَى أَنَّ النَّاسَ لَهُ مَوَالٍ وَعِيْدٌ وَيَأْتَفُّ  
مِنْ مَخَالِطِهِمْ وَمَجَالِسِهِمْ ، وَثَمَرَتُهُ عَلَى اللِّسَانِ التَّفَاخُرُ بِهِ فَيَقُولُ لِنَعِيهِ : يَا نَبِيَّ . وَيَاهَنْدِيَّ  
وَيَا أَرْمَنِيَّ ، مَنْ أَنْتَ وَمَنْ أَبِيكَ ، فَأَنَا فُلَانُ بْنُ فُلَانٍ ، وَأَيْنَ لِمِثْلِكَ أَنْ يَكَلِّمَنِي أَوْ  
يَنْظُرَ إِلَيَّ ؟ وَمَعَ مِثْلِ تَكَلُّمٍ ! وَمِنْ ذَلِكَ أَنَّ اخْتِصَرَ رَجُلٌ عِنْدَ مُوسَى وَقَالَ أَنَا فُلَانُ  
ابْنُ فُلَانٍ حَتَّى عَدَّ ثَمَنَهُ فَقَطَعَ مُوسَى كَلَامَهُ وَقَالَ : الثَّمَنُ مِنْ أَهْلِ النَّارِ وَأَنْتَ عَاشِرُهُمْ .  
وَأَكْثَرُ مَا يَجْرِي التَّفَاخُرُ بَيْنَ النِّسَاءِ وَيَجْرِي الْكِبَرُ بِالْمَالِ بَيْنَ الْمُلُوكِ فِي خَزَائِنِهِمْ وَبَيْنَ التَّجَارِ  
فِي بَضَائِعِهِمْ وَبَيْنَ الدَّهَّاقِينَ فِي أَرْضِيهِمْ وَبَيْنَ الْمُتَجَمِّلِينَ فِي لِبَاسِهِمْ وَخِيُولِهِمْ وَمَرَاكِبِهِمْ ،  
فَيَسْتَحَقِرُ الْغَنِيُّ الْفَقِيرَ وَيَتَكَبَّرُ عَلَيْهِ وَيَقُولُ لَهُ : أَنْتَ مُكْدٍ وَمُسْكِينٌ وَأَنَا لَوَأْرَدْتُ لَأَشْتَرِيَتْ  
مِثْلَكَ وَاسْتَخْدَمْتُ مَنْ هُوَ فَوْقَكَ ، وَمَنْ أَنْتَ وَمَا مَعَكَ ، وَأَنَا ثَابِتِي يَسَاوِي أَكْثَرَ  
مِنْ جَمِيعِ مَالِكَ ، وَأَنَا أَفْقَى فِي الْيَوْمِ مَا لَا تَأْكُلُهُ فِي سَنَةٍ . وَهَذَا النَّوعُ مِنَ الْكِبَرِ ،  
وَهُوَ لَا يَزَالُ عَصْرِيًّا ، يَنْشَأُ عَلَى قَوْلِ الْغَزَالِيِّ ، عَنْ جَهْلِ الْعَنِيِّ بِفَضِيلَةِ الْفَقْرِ وَآفَةِ الْغَنِيِّ .

ولكن الغزالي ليس عالماً نفسياً يتلذذ بتشخيص أمراض النفوس فقط ، بل هو عالمٌ خلقي حقيقى أيضاً ، وذلك من حيث بحثه عن أدوية لها ، ويمكنُ للشفاء <sup>(١)</sup> من الكبر أن يُحاول استئصال أصله من ناحية ، ودفعُ العارض منه بالأسباب الخاصة التي يتكبر الإنسان بها على غيره من ناحية أخرى ، والأسبابُ هي التي حُلَّتْ فيما تقدّم ، ولما أشار الغزالي إليها أشعرَ بعيوبها . وبما لا يُفِيدُ أن تتوسّع في بيان هذه النقطة ، وأما طريقةُ استئصال الكبر من أصله فتقوم على « أن يعرف الإنسان نفسه ويعرف ربه » ، وهذه الصيغةُ عزيزةٌ على إمامنا ، وهي كلمة « اعرف نفسك بنفسك » اليونانيةُ مبسوطةٌ بفكرٍ ديني ، وإذا ما عَرَفَ الإنسان نفسه عَلمَ أنه أذلُّ من كلِّ ذليل وأقلُّ من كلِّ قليل ، وإذا ما عَرَفَ الإنسانُ ربهَ عَلمَ أنه لا تليقُ العظمةُ والكبرياءُ إلا بالله ، وهذه المعرفة هي حاصلُ علم الكاشفة ، ولتَنظُرِ الإنسانُ إلى نفسه وإلى مصايره ليتَعلَّم أن أوَّلَه لم يَكُنْ شيئاً مذكوراً ، وأنه كان في حَيِّزِ الدم ، وأى شيءٍ أحسنُّ وأقلُّ من العدم ؟ ثم خَلَقَهُ الله من أرذل الأشياء ثم من أقدرها ، إذ خلقه من تراب ، ثم من نُطفة ، ثم من عَلاقة ، ثم من مُضغة ، ثم جعله عَظْلاً ، ثم كَسَا العَظْمَ لحماً ، كما جاء في القرآن ، فقد كان هذا بداية وجوده حيث كان شيئاً مذكوراً ، فما صار شيئاً مذكوراً إلا وهو على أحسنِّ الأوصاف والنعوت ، إذ لم يُخلَقْ في ابتدائه كاملاً ، بل خَلَقَهُ جاداً ميتاً لا يَسْمَعُ ولا يُبْصِرُ ولا يُحِسُّ ولا يتحرك ولا ينطق ولا يَبْطِش ولا يُدْرِك ولا يَعْلَمُ فبدأ بموته قبل حياته وبضعفه قبل قوته وبجهله قبل علمه ، فمن كان هذا بذوه

وهذه أحواله فمن أين له البَطَرُ والكبرياء والفخر والخيلاء؟ ولم يستقم وجودُ هذا  
 للوجود إلا بإرادة الله ، وقد سَلَطَ عليه في دوام وجوده الأمراضَ المهائلة والأسقامَ  
 العظيمة والآفاتِ المختلفة والطباعَ المتضادة يَهْدِمُ البعضُ من أجزائه البعضَ ،  
 وسواءً عليه أَرْضِيَ أم سَخِطَ يَجُوعُ وَيَمُوتُ وَيَمْرَضُ ويموت ، لا يَمْلِكُ لنفسه  
 نفعاً ولا ضرراً ولا خيراً ولا شراً ، يريد أن يَمَلَ الشيءَ فيجعله ويريد أن يذكر  
 الشيءَ فينساه ، ويريد أن ينسى الشيءَ وَيَقْلَ عنه فلا يَقْلُ عنه ، ويريد أن  
 يَصْرِفَ قلبه إلى ما يهيمه فيَجُولُ في أوديةِ الوسوس والأفكار بالاضطرار، فلا يَمْلِكُ  
 قلبه قلبه ، ولا نفسه نفسه ، ويشتهي الشيءَ وربما يكون هلاكه فيه ، وَيَكْرَهُ  
 الشيءَ وربما تكون حياته فيه ، ويستلذُّ الأطعمةَ وتَهْلِكُهُ وتُرْذِيهِ ، ويستبشعُ  
 الأدويةَ وهي تنفعه وتُخَيِّبُهُ ، ولا يأمن في لحظةٍ من ليله أو نهاره أن يُسَلَبَ سمعه  
 وبصره وتُفْلَجَ أعضاؤه وَيُخْتَلَسَ عقله وَيُخْتَطَفَ روحه ، لا يَقْدِرُ على شيءٍ من نفسه  
 ولا شيءٍ من غيره ، وأيُّ شيءٍ أَذْلُ منه؟ فهذا أوسطُ أحواله فليَتَأَمَّلْهُ ، وأما آخره  
 ومورده فهو الموت الذي يَسْلُبُ منه جميع هذه النعم الموقته ، ويعود جاداً كما كان  
 أول مرة ، أَى يَسْلُبُ روحه وسمعه وبصره وقدرته وحِسَّهُ وإدراكه وحركته ،  
 ويعود لا يَكُونُ شيئاً مذكوراً ، أَى يُوضَعُ في التراب فيصير جيفةً مُنْذِنَةً قَدْرَةَ  
 كما كان في الأول نُطْفَةً مَدْرَةٍ ، - ولا أدرى أَىُّ عالمٍ<sup>(١)</sup> نصراني يتردّد في توقيع  
 مثل هذه الصفحة؟ ألم يكن هذا الذي « لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً » كلمةً لِتَرْثَلِيانَ  
 رَدَّدَهَا يُوْسُوبُهُ ؟

(١) إن القول الكبير أحياناً يتعد تفكيرها ، وتتعد عباراتها وليس معنى هذا التوافق أن  
 النزالي متأثر بروح نصراني (١) .

وفي الشرق لم يُسبق الفِرْزَالِيُّ في فلسفة الأخلاق ، وهو لم يَكْدُّ يُقَلِّدْ كما أقول ، وقد اتَّفَقَ له ما كان قد اتفق لابن سينا ، وذلك أن ما تَمَّ لأثره من اتساعٍ وكالٍ أَلْزَمَ خُلَفَاءَهُ بالصمت ولا غَرَوَ ، فقد بَلَغَ الذَّرْوَةَ التي استطاعت أُمَّتُهُ أن تَرْقَى إليها ، وقد كانت أقصى نقطةٍ ، وقد كانت أبعدَ حَدٍّ ، فَبَقِيَ الإسلامُ عندها حتى الآن .

وسببان حَالًا دون تَقَدُّمِ الدراسات النفسية لدى الأمم الإسلامية ، وهما : حالُ المرأة الذي جَعَلَ من المتعذر وقوعَ دراساتٍ دقيقةٍ في الشعور كالتي أُفْرِدَ لها في الغرب طِرَازُ القِصَةِ <sup>(١)</sup> البالغُ الحُظُوَّةَ ، وخُلُوُّ الدين المحمديِّ من عادة الاعتراف السَّمْعِيِّ ، وهذا العلمُ النفسِيُّ الكثيرُ الرِّقَّةِ <sup>(٢)</sup> ، والذي نُظِمَ ببراعةٍ فَعَلِمَهُ الإسلامُ من النصرانية في القرن الحادى عشر ، والذي تَجِدُ أصولَه في مُرَاوَلَةِ حياة النُّسكِ ، عاد لا يَتَجَدَّدُ بعدما قَطَعَت الحروبُ الصليبية ما بين الإسلام والعالم النصراني من صلات ، ولنا أن نعتقد أن متصوفة المسلمين ، الذين حُرِّموا عَوْنًا أَجْنَبِيًّا كهذا ، لم يَوْفَقُوا وُحْدَهُم لمعرفة جميع هذه المشاعر التي كانت تَصِفُها نظرية النُّسكِ ، فَبَقِيَتْ هذه النظريةُ ساكنةً سكونَ الدين الذي كانت قد ضُمَّتْ إليه ، وإن شئت فقل خائِرةً بلا نُسْخَرِ .

داومَ نوعُ الحِكمِ والأمثالِ وأصولِ البيان ، الرَّائِجُ كثيرًا منذ عصر الأمويين ، على الازدهار بعد الفِرْزَالِيِّ ، وامتاز في ذلك اثنان من معاصريه ، وكلا الاثنين معروفٌ لدى المستشرقين ، فأما أحدهما فهو الـيَدَانِيُّ ( المتوفى سنة ٥١٨ هـ ) <sup>(٣)</sup> ، وقد كان

(١) وهذا أيضاً من إنك المستشرقين فإن حال المرأة في البلاد الإسلامية كان أرقى كثيراً من مثيلاتها في الغرب ،

(٢) وعادة الاعتراف لم يطلها الإسلام من النصرانية ، ولا يعرفه هذا العلم ، بل هو ينكرها من أساسها ويقيم الصلة مباشرة بين المرء وربه .

(٣) انظر إلى فريتاغ ، أمثال العرب ، بون ، ١٨٣٨ - ١٨٤٣ .

مفضلاً جامعاً للأمثال على الخصوص ، وأما الآخر فهو الزخشرى <sup>(١)</sup> ، وقد كان أديباً دقيقاً وشارحاً كبيراً وكتائباً خصبياً ومفسراً للقرآن مشهوراً ، وكذلك يوجد كتاب مدين مؤلف ظهر بعد أولئك بزمن طويل ، زاهرٌ بالعنفات والحكايات والأشعار والأمثال ، فيؤلف موسوعةً خلقيةً شعبيةً حيةً وقفت نظراً فريق من علماء الغرب أيضاً ، وذلك الكتاب هو « المستطرف » للأبشيبي <sup>(٢)</sup> .

ومع ذلك فإننى لا أقف المكان الضيق الذى أنصرف فيه على أى من هؤلاء المؤلفين ، بل على آخر أقل شهرةً كعالم خلقى ؛ وأكثر أهميةً كما نرى ، وأعظم إمتاعاً من حيث وجهة النظر التى وُضعت فيها ، أى أننى أريد الكلام عن العالم نصير الدين الطوسى . وليس نصير الدين الطوسى مجهولاً فى الغرب ، فله مكان واسع فى تاريخ العلوم ، وما يُقَصُّ غالباً كيف أعان قاتحى المُؤول فى قتالهم للخلفاء والملاحدة ، وكيف أقام لهم مراصد ووضّع لهم أزياجاً ملكية ، وكيف قابل ما بين مؤلفات اليونان فى الرياضيات <sup>(٣)</sup> ، وأقل من هذا علماً أن هذا العالم كان فيلسوفاً وخلقياً ، وأنه ألّف فى الأخلاق كتاباً بالفارسية أسمه « أخلاق ناصرى » معدوداً من أروع ما أنتجت القرون الوسطى فى هذا الموضوع ، وتجد لهذا الكتاب ، فضلاً

(١) أصل الزخشرى من خوارزم ، وقد عاش من سنة ٤٦٧ إلى سنة ٥٣٨ ، وكانت مجموعته التى عنوانها « أطواق الذهب » قد ترجمت مرات كثيرة ، وفذكر باربيه دومينار ، أطواق الذهب ، خطب الغزالي الخلقية ، متن ، ترجمة ، مقتطف من المجلة الآسيوية ، باريس ١٨٧٦ .

(٢) تولى الأبشيبي حوالى سنة ٨٥٠ ، وكان قد بدى بترجمة للمستطرف إلى الفرنسية من قبل ج . رات ، باريس - طولون ، ١٨٩٩ ، وقد ظهر منه مجلدان .

(٣) تاريخ متولفارس لرشيد الدين ، طبعة كاترمير وترجمته ، باريس ، ١٨٣٦ ، ومذكرتنا عن الأجرام السماوية كما يراها نصير الدين الطوسى ، وقد أدرجت كذبل فى « الباحث فى تاريخ علم الفلك القديم » ليول تانرى ، باريس ، ١٨٩٣ ، وقد عاش نصير الدين الطوسى من سنة ٦٠٧



عن ذلك ، فائدة كونه بَعَرِضَ في الأخلاق شكلاً بادى الاختلاف عن الأشكال التي تَعَرِضُها كتبُ الغزالي ، شكلاً ليس غير ما تُقدِّمُ المدرسةُ الفلسفية . ونصيرُ الدين الطوسي هو المؤلفُ الكبيرُ الوحيدُ الذي ظهر بعد ابن سينا فكان له بأثره وروحه ما يُسوِّغُ اعتباره في مدرسة الفلاسفة ؛ هو المؤلفُ الكبيرُ الوحيدُ المَعْدودُ تلميذاً لابن سينا الذي شَرَحَ له كتابُ « الإشارات » ، فقرأ مهمماً لهذا السبب .

وعلمُ الأخلاق عنده ، كما نُبَصِّرُهُ بلاعتاء من بعض الشواهد القصيرة مع الأسف ، هو علمُ أخلاقٍ إنشائيٌّ على الخصوص ، وذلك كنفسيات ابن سينا التي ارتبطت فيها ارتباطاً وثيقاً ، وما يساوره من مَيَلٍ إلى العَدَدِ والتناسب ، فيَجْعَلُ من علمِ أخلاقه أثراً رائعاً في مجموعته ، يَصُرُّ هذا الأثر بعضَ الضرر في جزئياته من ناحيةٍ أخرى ، وذلك لما يوجبُه من مخالفةٍ للمشاهدة في بعض الأحيان ، وذلك أنه يَحْمِلُهُ إلى التفريق بين ما تدلُّ التجربةُ العامةُ على اختلاطه ، تقريباً ، من الفضائل أو الرذائل ، ويوجدُ تضاداً بين هذه الطُرُقِ الإنشائية ، الهندسية كما يجب أن يقال ، المستعملة في علم الأخلاق ، وطُرُقِ التحليل الرقيق والتأمل الدقيق التي أُعْجِبْنَا بوجودها عند الغزالي ، وبتلك الطُرُقِ يُعارِضُ بين فلكيٍّ طوسٍ ومواطنه الإمامِ كما يُعارِضُ رُوحَ العلومِ الرياضية رُوحَ العلومِ الفيزيولوجية ، ويُجْمَلُ القول ، ( وأوجُه هذا إلى القراء من غير المستشرقين الذين يودُّون الاحتفاظ بانطباع مزجيٍّ صريحٍ عن هذا الموضوع الصعب حَوَّلَ علم الأخلاق في الإسلام ) ، أنه يُمكنُ عَرَضُ المذاهب الخلقية في العالم الإسلامي ، وذلك مع صَرَفِ النظر عن علم الأخلاق الفقهيِّ الممثل بأئمة المذاهب ، بثلاثة عظماء ، وهم : الغزالي الذي هو أعظمُ الثلاثة بمرآحله ، وهو يُعبِّرُ عن علم الأخلاق النفسيِّ ذى المناحي الصوفية والمربطِ في النَّسْكِ بمرى لا اغصام لها .

وابنُ مِسْكُونِيَّة ، وهو يُعَبَّرُ عن علم الأخلاق بِنِصْفِ اللَّقَائِي وَنِصْفِ التَّجَرِبِي ، عن علم الأخلاق الْأَوَّلَ عَلَيْهِمَا مِنْ شَعْبِيًّا ، عن علم الأخلاق الْعَامِّ نَوْعًا مَا وَالَّذِي هُوَ عَلَى شَيْءٍ مِنَ اللَّادَرِيَّة ، وَذَلِكَ حَوْلَ جَوَامِعِ الْكَلِمِ وَالْأَمْثَالِ ، وَنَصِيرُ الدِّينِ الطُّوسِيُّ ، وَعِلْمُهُ فِي الْأَخْلَاقِ قِيَاسِيٌّ ، أَوْ سِكَالَاسِيٌّ كَمَا يُمَكِّنُ أَنْ يُقَالَ ، وَلِذَلِكَ فَلَنَقْلُ بَعْضَ كَلِمَاتٍ عَنْ هَذَا الْآخِرِ .

وَقَدْ أَلَفَ نَصِيرُ الدِّينِ كِتَابَ الْأَخْلَاقِ <sup>(١)</sup> أَيَّامَ كَانَ يَسْكُنُ قَهُوسْتَانَ بِأَمْرِ مِنَ وَالِي هَذِهِ الْوَلَايَةِ : نَاصِرِ الدِّينِ الْمُحْتَشِمِ ، وَقَدْ طُلِبَ مِنْ مُؤَلِّفِنَا تَرْجُمَةُ « كِتَابِ الطَّهَارَةِ » لِابْنِ مِسْكُونِيَّةٍ مِنَ الْعَرَبِيَّةِ إِلَى الْفَارْسِيَّةِ ، فَوَضَعَ نَوْعًا مِنَ الشَّرْحِ عَلَى هَذَا الْكِتَابِ الَّذِي يَتَنَاوَلُ نَاحِيَةَ الْأَخْلَاقِ فَقَطْ ، ثُمَّ أَضَافَ إِلَيْهِ كِتَابًا فِي السِّيَاسَةِ وَآخَرَ فِي الْاِقْتِصَادِ ، فَفَنَ مَجْمُوعِ هَذِهِ الْأَقْسَامِ يَتَأَلَفُ كِتَابُهُ .

وَيَسِيرُ نَصِيرُ الدِّينِ عَلَى نَهْجِ الْفَلَسَفَةِ فَيَكُونُ « مَوْضُوعُ » عِلْمِ الْأَخْلَاقِ أَوَّلَ مَا يُسْأَلُ عَنْهُ ، فَيُجِيبُ عَنْ هَذَا بِأَنَّهُ النَّفْسُ ، وَهُوَ ، إِذْ يُعْرَفُ النَّفْسَ ، يُصَنَّفُ عِلْمُ الْأَخْلَاقِ بَيْنَ الْعُلُومِ سَالِكًا فِي هَذَا سَبِيلَ الْفَلَسَفَةِ ، وَهُوَ يَسْتَخْلَصُ الْفَضَائِلَ وَالْمَيُوبَ مِنْ تَعْدَادِ خَصَائِصِ النَّفْسِ ، وَذَلِكَ بِطُرُقٍ مَنْطِقِيَّةٍ ، رِيَاضِيَّةٍ تَقْرِيئًا ، وَهُوَ يَمْدُ أَرْبَعَ فَضَائِلَ أَصْلِيَّةٍ <sup>(٢)</sup> ، وَهِيَ : الْحَذَرُ وَالشَّجَاعَةُ وَالْاِعْتِدَالُ وَالْعَدَالَةُ ، ثُمَّ تَزْدِي هَذِهِ الْفَضَائِلُ إِلَى تَقْسِيَمَاتٍ أُخْرَى ، فَيَسْتَنْجِ الْمَيُوبَ مِنَ الْفَضَائِلِ عَلَى وَجْهِينَ فَالْوَجْهُ الْأَوَّلُ هُوَ أَنَّهُ يَتَبَرَّكُ تِلْكَ عَكْسَ هَذِهِ ، فَتُعَارِضُ الْفَضَائِلُ الْأَرْبَعُ بِأَرْبَعٍ

(١) صَارَ نَشْرُ كِتَابِ « أَخْلَاقِ نَاصِرِي » عِدَّةَ مَرَّاتٍ فِي الشَّرْقِ ، وَكَلَامُنَا عَنْهُ وَفِي طَبْعَةِ لِكْهَنُوسِ الْمَجْرِيَّةِ ، ١٨٩١ ، ص ٥٠٨ ، وَقَدْ أَفْرَدَ سِرِنْتَرُ تَطْلِيْقًا عَنْ هَذَا الْكِتَابِ ، بِمَجْلَةٍ مَسْتَقَرَفِي الْأَلْمَانِ ، جُزء ١٣ ، ص ٥٣٩ - ٥٤١ ، وَكَذَلِكَ أَنْظَرُ إِلَى ١ . فَرَسِلَ ، عُمُودُ جَمِيَّةِ الْأَدَابِ فِي بِيْجِي ، جُزء ١ ، ص ١٧٨ .

(٢) الْكِتَابُ لِلذَّكُورِ ، جُزء ١ ، قِسم ٢ ، فَصْل ٣ ، ص ١٢٠

عيوبٍ أساسية<sup>(١)</sup>، وهى : الجحالة والجبن والطمع والظلم ، والوجهُ الثانى هو أنه يعتبر الفضائلَ حدًّا متوسطًا والعيوبَ حدين متناهيين ، أو أنه يذهب إلى ما هو أدقُّ من هذا فيمَدُّ العيوبَ فسادًا فى طبيعة الفضيلة ، وهو ، إذ يقوم بمقارنته مألوفة لدى الفلاسفة والزُّهاد ، يُسمَّى العيوبَ « أمراضًا فى النفس » ، وهو يُفنى بمعالجتها معالجةً أصوليةً منطلقًا من تعاريفها .

« معالجةُ أمراض النفس ، أى طريقة إصلاح العيوب » ، كما أن الأمراض فى طبِّ الأبدان تكافح بضدها يجب أن تكافح الأمراضُ فى طبِّ النفوس بضدها أيضًا ، وقد عدَدنا الفضائلَ وأحصينا العيوب التى هى فى أقصى طرفى الفضيلة ، وبما أنه يُوجدُ أربعُ فضائلٍ فإن هذا النظام يتطوى على ثمانية عيوبٍ لا تزيدُ ولا تنقصُ مع تضادها اثنين اثنين ، وليس العيبُ هنا هو الذى يبين الفضيلة ، بل العيبُ عن نقصٍ يخالف العيبَ عن زيادة ، - ولذا فإن العيبَ ، على حسب هذا المفهوم ، يُصلح بالاستعانة بعيبٍ مقابل ، ثم تكتسب النظرية بيانًا أكثرَ تمامًا<sup>(٢)</sup> :

فاعلمَ أن طريقة معالجة الأمراض النفسية تقوم على التفريق بين هذه الأمراض أولًا ، ثم على معرفة أسبابها وأعراضها ثم على العناية بمعالجتها ، فالأمراضُ هى اختلالُ توازنِ الأمزجة ، والمعالجةُ تقوم على إعادة هذا التوازن ، وبما أن قُوَى الإنسان ثلاثَةٌ أنواع كما قلنا ، وهى قُوَّة التمييز وقُوَّة الدفع وقُوَّة الجذب ، فإن اختلال هذه يُمكنُ أن يقع على وجهين ، وذلك إما باضطرابٍ فى الكمية وإما باضطرابٍ فى الكيفية ، أى إما بزيادةٍ وإما بنقصٍ فى توازن القوة ، أو بفسادٍ فى طبيعة القوة نفسها .

(١) الكتاب المذكور ، فصل ٥ ، ص ١٣٤

(٢) الكتاب المذكور ، فصل ١٠ ، ص ٢٢٥ .

ولذلك يُوجدُ الأمراضُ ثلاثة أنواع ، وهى : الزيادة والنقصان والفساد ، ومن ذلك أن أمراض القوة الدافعة هى الغضب عن زيادة الجبن عن نقص الخوف عن فساد ، ومن ثم ترى أن التهج نهج سيكلامى ، ويتجلى هذا النقص الذى ألحقنا إليه آنفاً على أنه مشتق من إفراط في البحث عن التناسب بهذا المثال ، وهو أننا مؤجّهون همنا إلى تبين الفرق بين الجبن والخوف ، فلنستمع إلى ما يقوله فيلسوفنا عن الغضب أيضاً :

إن <sup>(١)</sup> حركة النفس هى أصل هذا التميل ، ففى حدت هذه الحركة بشدة اشتعلت نار الهياج وقار الدم وامتلاء الدماغ والشرابين يبخار يظلمان به ، ويستتر العقل ويضعف عمله ، ولهذا قال الحكماء : إن دماغ الإنسان فى الغضب كنفار فى الجبل مملوء نارا ، فلا يخرج من بين الذهب والدخان غير حسيس وزفير ، ويسطع من كل ناحية ليمان الاضطراب ، ففى صار الإنسان فى هذه الحال كان من الصعب كثيراً تسكين هذه النار وإطفائها ، ولم يؤد كل ما يصنع فى هذا السبيل إلى غير زيادة حولة الحريق وشدته ولذا لا تنفر كل محاولة فى النصح عن غير زيادة الغضب ، ولا ينشأ عن كل سعى فى إعادة السكون غير زيادة احتراق النار .

وفضلاً عن ذلك فإن أحوال الغضب تختلف باختلاف طبع الناس وتركيب أمزجتهم ، فمن الأمزجة ما يشابه مرگب الكبريت الذى يلهب عند أقل شرارة ، ومن الأمزجة ما يشابه الزيت الذى يتقد بأصعب من ذلك .

ويجب أن يعالج الغضب فى أسبابه ، ويعد مؤلفنا عشرة من هذه الأسباب لا يلوح لنا اختلاف كثير منها إلا بالأشكال ، وتكاد تكون الكثير والسخرية والخذاع والعناد وروح الانتقام . والخذاع رأى فاسد يستقر بالنفس ، وذلك أن

التكبر يمدُّ نفسه جديراً بإعزاز استثنائِ فيُخَادِعُ نفسه ، فليُلقِ التكبرُ نظرَه على عيوبه وليزجج بصره إلى الآخرين ليَرى أن المزية لا تُوزَّمُ ، ولا يتكَبَّرُ من يقابلُ بين نفسه وبين الآخرين ، ويَكُونُ الخِطَالُ خُوراً بأمورٍ ظاهريّةٍ فيه ، وهذه عوائدُ قِصْفَةٍ لا يُضْمَنُ دَوَامُهَا ، هو يُبَاهِي بِغَنَاهُ ، ولكن من يَضْمَنُ حَيَالَ الصَّوْصِ؟ هو يُبَاهِي بِنَسَبِهِ ، ولكن لفترض ظهورَ هذا الجَدِّ الذي يَعتَزُّ به أمامه ليقولَ له : إن هذه المزايا التي تغاخر بها هي مزاياي ، فأين مزاياك الخاصة ؟ فما يَكُونُ جوابُهُ عن مِثْلِ هذا السؤال ؟ وَيَقْضِي رُوحُ النَّقَاشِ وَالنَّاقِرَةِ على الألفَةِ وَيُؤَلِّدُ الحَقْدَ ، مع أن الألفَةَ والحِجَةَ نابِضاً العالَمَ ، وذلك كما عُرِضَ في فصلٍ آخر من هذه الأخلاق ، وهكذا فإن هذين العيين هما أكثر ما يكون تقويضاً ، وذلك لأنهما يَهْدِمَانِ نظامَ العالَمِ ، وَيَقُومُ رُوحُ الانتقامِ على الأُلَمِ الذي يَشْعُرُ به في احتمال الإهانة ، ولا ينتقمُ العاقلُ قَبْلَ أن يطمئن إلى أن الانتقامَ لا يُسْفِرُ عن نَصْرِهِ بما هو أعظم ، وهو يتعلَّمُ بهذا تَقْدِيرَ الحِلْمِ وتُبَاحِ السُّخْرِيَةِ على أن تُبْدَى باعتدال ، وما أكثر من يَبْدَعُونَ السُّخْرِيَةَ بلا سوء قصد ، ثم يجاوزون الحدودَ فيثيرون الغضبَ ، وَيُوجِدُ لِلخِدَاعِ وعدم الصدق ألفُ شكل ، فهما يشاهدان في أمور المال والوجاه والألفَةِ والحُبِّ . ولا تَرَى إنساناً ولا شعباً خالياً من هذه النقيصة تماماً ، ولكنها أكثر ما تَرَى في الأرمن والروم على حين تُبْصِرُ الوفاءَ أكثر ما يَكُونُ شيوعاً عند التُّرك ، وَيَعُدُّ الطمع والوَلَعُ بالأشياء الثمينة عيبَ الأقوياء من الناس ، فهو يَدْفَعُهُم إلى اقتراف الجرائم الكبيرة .

وقد أَدَّى كتابُ نصير الدين إلى تقليده في كتب كثيرة ، وأكثر هذه الكتب انتشاراً هو كتاب « أخلاقِ كاشِفي » الذي يَرُوجُه باعة الكُتُبِ في الشرق في الوقت الحاضر .



## الفصل السابع

### التصوف قبل الفزالي

لا يصدُر التصوف الإسلامي عن القرآن ، ويظهرُ هذا أولَ وهلة ، وقد لاحظنا ذلك في كتاب آخر<sup>(١)</sup> بما فيه الكفاية ، وما يُرى في الإسلام من تصوف تجِدُ له مصادرَ غريبةً عن الإسلام ، وأولُ ما يُرى هو أنه لا يُمكنُ أن يُبحثَ عنها في غير النصرانية والفلسفة اليونانية وأديان الهند وفارس ، وفي اليهودية ثانويًا . والواقعُ أن جميع هذه المؤثرات ، كما يشاهد ، أثمرت في تكوين التصوف الإسلامي ومن ثمَّ يزود تعداد هذه المصادر - وذلك كما أبصرنا عند البحث في الأخلاق - بتصنيفٍ أكيدٍ مباشرٍ سهلٍ عن هذا الأدب الضخم الذي أدت إليه دراسة التصوف في دين محمد دراسةً مذهبيةً قائمةً على التجربة .

واسمُ « التصوف » هو ما أُطلق على المذهب الصوفيِّ الرئيس الذي أُدخل إلى الإسلام واتَّخذَ فيه طابعاً سُنِّيًّا ، وسنتناول التصوف بشيء من التفصيل ، وسوف نرى أن مذهب الزُّهد الذي انتحلَه التصوفُ وهو مذهبٌ مُعيَّنٌ جدًّا سهلٌ جدًّا أكيدٌ جدًّا - ليس سوى الزُّهد النصراني<sup>(٢)</sup> بجميع أقسامه الملائمة لعقائد الإسلام ومبادئه الجوهرية ، ولذا فإن المؤثر النصرانيَّ يَكُونُ قد أحدث أوسعَ تجرّمي في أدب المسلمين التصوفيِّ ، - وهناك تجرّمي كبيرٌ آخرُ كانت قد أحدثته

(١) انظر إلى المحمدية ، قسم ١ ، الفصل الأخير .

(٢) الفكرة قسمها السيطرة على الكاتب ... !!!

العقائد الأفلاطونية الجديدة ، ونحن ، حينما تكلمنا عن الفلاسفة ، رأينا مقدار ما كانت ما بعد طبيعتهم مشبعةً به من التصوف ، فتدّون من تصوّف الأفلاطونية الجديدة دُنُوّ هذا التصوف منها ، وسوف نُبيّن ، بما هو أصرحُ من ذلك ، كَوْنُ نفوذ الأفلاطونية الجديدة السائدِ أَسْفَرَ في الإسلام عن مذهبٍ في التصوف خالصٍ ، وهو مذهبُ « الإِشراق » المهمُّ الذي يَظْهَرُ أنه ذو تأثيرٍ واسعٍ بما فيه الكفاية ، ولكن مع عدم بلوغه درجةً يَقَعُ بها موقع الرِّضَا لدى السُّنِّيَّةِ . ولذا فقد اضطرُّوا إلى الاختفاء ، - ولم يكن لِدِيانات الهند وفارس من التأثير الكبير في التصوف الإسلاميِّ ما أمكن تَوَقُّعُهُ في بدء الأمر ، وإنما يجب أن يُبحثَ عن أكثر هذه الآثار حَسَاسِيَّةً إمّا في بعض الطوائف كطائفة الإسماعيلية التي هي من الإلحاد بحيث عادت لا تنتسب إلى العالم الإسلاميِّ بالمعنى الصحيح ، وإما في أشكال النُسك الظاهرة ، وذلك في طقوس الدراويش التي يتخذونها لبلوغ الوجد . بيدَ أن دراسة هذا الموضوع الأخير دراسةً علميةً تقتضى الاستعانة بالعلوم الطبية ، وهذا مما لا نُفَعِّي به هنا - ثم إنه كان لليهودية ، بالعَبَّالَا ، تأثيرٌ كبير في التصوف الإسلاميِّ ، ولكن هذا التأثير جاء متأخراً ، وهو ذو طابع فلسفيٍّ قليل ، فقرانا نُمَسِكُ عن تناوله بالبحث في هذا الكتاب .

والخلاصةُ هي أننا إذا عدّونا العِلْمَ القَبَّالِيَّ الحرفيَّ وَجَدْنَا ثلاثة مؤثراتٍ كبيرة عمِلَتْ في التصوف الإسلاميِّ ، وهي المؤثّرُ الهنديُّ والمؤثّرُ اليونانيُّ والمؤثّرُ النصرانيُّ ، فأما المؤثّرُ الأولُ فهو إما أن يكون قد بَقِيَ خارجيًّا أو أن يكون قد نَزَعَ من الإسلام نَزْعًا تامًّا مَن عانَوْه في الأساس ، وأما الثاني فقد عمِلَ في أناسٍ من ذوى



النفوس الممتازة وجعل منهم أنصاف ملاحدة فاضطروا إلى التواري ، ولذا فإن شكل التصوف الذي صار سُنِّيًّا نصرانيًّا<sup>(١)</sup> الأساس ، وإنا نُضِيفُ ، كحاصل لهذا المَبْحَثِ ، قولنا إن التصوف الإسلاميَّ السُّنِّيَّ لا يقول بوحدة الوجود .

تأخَّرَ ظهورُ التصوف في الإسلام بعضَ التأخر ، وهو لم يَبْلُغْ شيئاً من النضج إلا حين قيام المذاهب الكبرى ، أى في أواخر القرن الثاني من الهجرة ، حتى إن اسمه لا يَرَجِعُ إلى أوائل الإسلام ، ففي بدء هذا الدين كان الناس الذين يَتَّبِعُونَ بأعمال الورع والتقوى - وقد وُجِدَ من هؤلاء منذ الأصل - يُدْعَوْنَ زُهَاداً أو عُبَاداً ، أو رُهَبَاناً في بعض الأحيان ، وكانت هذه الأسماء تَنِمُّ على طِرَازِ عِيشٍ ، لا على مذهبٍ أو معتقد مُعَيَّن ، وكانت كلُّ طريقة تُبَاهَى بِسُكَّاكها<sup>(٢)</sup> ، وكذلك كلمة الصوفيِّ اسْتَعْمِلَتْ في البداية ، وكانت هذه اللفظة تُطْلَقُ على أناس انقطعوا إلى حياة صوفية ، ولكن مع ذهابها إلى عدم ابتسارٍ في أمر سُنِّيَّتهم ، وقد أَمَكَّنَ الغزاليُّ والشَّهْرَوَرْدِيُّ أَنْ يَتَكَلَّمَا عن صوفية فاسدين وأن يَشْهَدَا بوجود زمنٍ اتَّخَذَتْ فيه هذه الكلمة من ناحية سيئة كما اتَّخَذَتْ كلمة المتكلمين ، غير أن كلمة الصوفيِّ بَقِيَتْ خاصةً بصُوفية السُّنَّةِ نتيجةً لأعمال هؤلاء العطاء وعند ما وُلِّدَتْ السُّنَّةُ مذاهبها وأصْلَتْها .

ومن أين أتت هذه الكلمة ؟ لقد دار نقاشٌ بين العلماء حَوْلَ اشتقاقها ، وعَرَضَ المسلمون أنفسهم<sup>(٣)</sup> عِدَّةَ حُلُولٍ لهذه المُضْغَلَةِ ، ويقوم أرجحُ حَلٍّ على

(١) وهذا أيضاً من خبط المستشرقين .

(٢) الرسالة القشيرية ، وسوف نبحث فيها فيما بعد ، ورقة ١١ .

(٣) السهروردي ، عوارف المعارف ، نجد في هذا الكتاب باباً عن هذه المسئلة ، فصل ٦ ، الإحياء ، ١ ، ص ١٤٤ ، - انظر إلى تطبيق فلذكه في مجلة مستشرق الألمان ، ٤٨ ، ص ٤٥ وما بعدها .

القول بأن هذه الكلمة جاءت من « الصوف » ، والصوفيُّ هو من يلبسُ الصوف ، هو من يلبسُ الصوف الخشن ، هو الناسك ، هو الزاهد ، وتكون الكلمة نصرانيةً بهذا المعنى ، ومن ذلك أن اليعقوبيَّ أبا الفرج قال ، حين تكلم عن إمبراطورٍ يزنيُّ ترهب ؛ « إنه <sup>(١)</sup> ليس الصوف » ، ونحن نقول إنه صار راهباً ، وكلُّ ما نقول عن التصوف يطابق هذا الاشتقاق أكثر من مطابقته لكلمة سُوفوس اليونانية التي نجيء بمعنى الحكيم ، وأما التقرب من فعل « صفا صَوَّأ » وهو تقيض « كَدِرٌ كَدَرًا » فأمرٌ مُغرٍ لو كان علمُ النحو يُجيزُهُ على وجهٍ ما .

وظهر أولُ رجلٍ لُقِبَ بالصوفيِّ في الإسلام حوالى منتصف القرن الثانى من الهجرة <sup>(٢)</sup> ، وكان هذا الرجل عابداً يكتئبُ أبى هاشم ، ولا نكاد نعرف عنه شيئاً غير كونه مات سنة ١٥٠ هـ وأنه أقام في الرملة من بلاد الشام أولَ زاوية للصوفية ، ولكن إنشاء هذا الرجل لزاويةٍ تقليداً لأديار النصارى <sup>(٣)</sup> لا ريبَ - هذه الأديار التي لم تكن قليلةً في هذه البقعة ، وإطلاقه على رهبانه لقب الصوفية - لا يعنى وجود تأثير شخصيٍّ كبيرٍ له في هذا المضمار ، ولا يعنى وجوب عدّه مصدرَ حركةٍ دينيةٍ واسعة ولا صانعاً لهذه الحركة ، وما كان لأدباء الصوفية ، الذين لم يُنوزم ، قطُّ ، أن يزكوا عنقناتٍ وأقاصيصَ تكريماً لأكابِر الزهاد ، أن يدعوا أبا هاشم في الظلِّ لولا أن كان قليل الأهمية . وأفترضُ أن أول رجل سار بالتصوف قدماً هو زاهدٌ آخرٌ كما هو الأخرى ، هو زاهدٌ أشهرُ من أبى هاشم ، هو زاهدٌ يدكره جميعُ مؤلفي المسلمين فتزى إليه حكَمُ كثيرة ، هو زاهدٌ كان مؤسساً

(١) انظر إلى أبا الفرج ، تاريخ القول ، طبعة الصالحاني ، ص ٣٣٣ ، وكذلك استعمل الفزالي

تصير « أصحاب الصوف » ، إحياء ، ٣ ، ص ٢٤٣ .

(٢) ساسي ، فضات ، جزء ١٢ من مجموعة اللغات والمختارات ، ص ٣٧٢ ، تعليق .

(٣) وذلك أيضاً من إفك المستشرقين .

لأحد مذاهب الفقه في الإسلام، هو سفيان الثوري، وكان سفيان الثوري معاصراً  
 لأبي هاشم الذي التقى به على ما يحتمل، ونحن نراه <sup>(١)</sup> قد زاول الزهد مع كثير من  
 الأصحاب تذكروهم امرأة اسمها رابعة العدوية البصرية (المتوفاة سنة ١٣٥)  
 كما يذكر الفقيه شيبان الراعي الدمشقي الذي زهد في الدنيا فذهب ليتقضى حياته  
 ناسكاً في جبل لبنان، وقد أدى هذا الوجه فريضة الحج مع سفيان فتعزى إليه  
 كرامات، ومنها أنه أنزل القيث، كما قيل، عندما أراد أن يتوضأ، ومنها أن الأسد  
 اقتادله ذات يوم كما اقتاد الذئب لفرنسوا الأسيرى، وقد عزّر الزاهد الوحش  
 وقرص أذنه وصرفه، وقد توفى شيبان سنة ١٥٨، وتوفى سفيان سنة ١٦١.

وتاريخ أدب التصوف زاخر في الإسلام، ولكن من المؤسف أن نأى قليلاً  
 عن هذه الأصول، ومن بين الوثائق التي يزود بها نذكر كتاب «فحاحات»  
 للشاعر الفارسي جامي، الذي أتمه سنة ٨٨١، وألفه وفق كتاب عربي أقدم منه  
 اسمه «طبقات الصوفية» للشلي النيسابوري <sup>(٢)</sup>، وكتاب «الطبقات الكبرى» <sup>(٣)</sup>  
 للشعراني، و«الرسالة القشيرية» التي سنعود إلى الكلام عنها فيما بعد، و«تذكرة  
 الأولياء» للشاعر الفارسي فريد الدين العطار التي طبعت وترجمت من قبل باه  
 الكرتلي <sup>(٤)</sup>، وقد أتى س. دوساسي نوراً قوياً على مذهب الصوفية وتاريخها

(١) أبو المحاسن، طبعة جوينول، ١، ص ٣٦٥ و ٤٢٤ و ٤٣٢.

(٢) مات هذا المؤلف سنة ٤١٢ على رواية حاجي خليفة، انظر إلى بروكلمان، الأدب العربي،

١، ص ٢٠١ و ٤٣٣.

(٣) كان هذا الكتاب قد طبع سنة ١٢٧٦، وكان ظهور عبد الوهاب الشعراني في وقت  
 متأخر، فقد عاش في القاهرة وتوفى سنة ٩٧٣.

(٤) ترجمت تذكرة الأولياء وطبعت من قبل ياقه الكرتلي وفق مخطوط ويغوري في المكتبة  
 الوطنية، باريس، ١٨٨٩.

مستعينا بالنفحات والرسالة القشيرية على الخصوص<sup>(١)</sup> ، وقبل دو ساسى كان تولوك<sup>(٢)</sup> قد وضع متعجلاً تاريخاً للتصوف ( ١٨٢١ )<sup>(٣)</sup> ، وأخيراً أظهر مسيو ميركس نظرات إجمالية حول هذا الموضوع الواسع<sup>(٤)</sup> .

ويلاحظ على رأس ترجمات الطرُق الكبرى التى عرّضها هؤلاء المؤلفون رجلان كانا ذوى أثرٍ بالغ فى التصوف ، ولنا تحت هالة الكرامات التى أحاطتها القصةُ بها ، ما قد نُصِرُ به بعض السمات الحقيقية ، والرجلان هما : ذو النون المصرى وأبو يزيد البسطامى الفارسى ، وكان ذو النون ابناً لأبوين نوبيين من إخم ، وعاش ذو النون فى مصر ومات فى الجزيرة سنة ٢٤٥ ، ويظهر أنه قضى حياةً مشابهةً فى التقشف لحياة نساك مصر ، فكانت إِمَاتَاتُ النفس العنيفة الجافية بعض الجفاء لاتنافى طمأنينة نفسه ، وكان بالغ التأثير فاتفق له نفوذٌ كبير فى أهل مصر ، واتهمه بعض الحساد بالزندقة فوسّوا به إلى الخليفة المتوكل ، فأمر الخليفة بأن يؤتى به إلى بغداد حيث ألقاه فى السجن ، ثم تأثر الخليفة بصره وبلاغته فأعاده إلى مصر مُكرّماً ، وينسب كثير من الأقوال والعنعات الصوفية إلى ذى النون .

وأصلُ أبى يزيد البسطامى من مدينة بسطام بصقعر قومس ، وقد انقطع فى الشام إلى حياة الزهد ، وقد اجتمع بعدد كبير من العلماء ، اجتمع بأحد عشر ومئة عالم كما روى مؤلف « التذكرة » وهذه الرواية تثير الاستغراب ، وأقل ما يذلّ عليه هذا كونُ أبى يزيد ذا نفس محبة للاطلاع ، وكونه أتى بين هذا العدد الكبير من نصارى على ما يُعتقد . ولما عاد إلى بسطام أنكره مواطنوه الذين

(١) لمحات ومختارات ، جزء ١٢ ، النفحات ، وكانت النفحات قد طبعت فى كلكتة ، ١٨٥٩ .

(٢) تولوك ، التصوف ، برلين ١٨٢١ .

(٣) ١ . ميركس ، تاريخ التصوف العالم ، أفكار وقواعد ، هيدلبرغ ، ١٨٩٣ .

طردوه من مدينتهم خمس مرات، ويَظْهَرُ أَنَّهُ كَانَ حَادَّ الطَّبِيعِ شَامِخَ الْأَنْفِ، وَكَانَ مُبْتَلَى بِالزُّهْوِ ابْتِلَاءَ الْقَدِّيسِ أَنْطَوَانَ، فَيُظَلُّ أَنَّهُ عَلَّامَةُ زَمَانِهِ الْأَوَّلِ، وَيُنْقَبُ عَنْ خَبَايَا قَلْبِهِ أَرْبَعِينَ عَامًا فَيُذَكِّرُ فِي نَهَايَةِ هَذِهِ الْمُدَّةِ أَيْضًا « أَنْ زُنَّارَ الْوُثْنِيَةِ حَوْلَ خَصْرِهِ »، أَيْ أَنَّ عِنْدَهُ مِنَ الْمَيُولِ مَا يَتَّجِعُ إِلَى غَيْرِ اللَّهِ، وَهُوَ يَزْعُمُ أَنَّهُ غُذِيَ تَفْذِيَةً خَارِقَةً لِلْعَادَةِ فِي أَرْبَعِينَ سَنَةً، وَهُوَ يَمْدُ لِلتَّصَوُّفِ عِدَّةَ دَرَجَاتٍ، وَلَمْ يَمِزْ ذُو النُّونِ سِوَى ثَلَاثِ دَرَجَاتٍ، وَهِيَ الذَّهْلُ وَالْقُرْبُ مِنَ اللَّهِ وَالِاتِّصَالُ الْبَاطِنِيَّ، وَبِتَكْلُمِ الْبِسْطَامِيِّ عَنْ دَرَجَتَيْنِ أَصْلِيَّتَيْنِ عَالِيَتَيْنِ جِدًّا، وَهُمَا الْقُرْبُ وَالْفَنَاءُ، فَلَا بُدَّ مِنَ الْوُصُولِ إِلَى مَرَحَلَةِ « الْفَنَاءِ » لِلِقَاءِ اللَّهِ. وَنَسْتَقُومُ بِتَقْدِيرِ هَذِهِ الْكَلِمَةِ بِمَدِّ قَلِيلٍ. وَقَدْ قَامَ بِمَجَرَّحٍ كَمَا قَامَ مُحَمَّدٌ. وَمِنْ الْوَاضِحِ أَنَّ ظَهَرَ فِي قِصَّتِهِ وَطَبَعِهِ بَعْضَ الظُّهُورِ مِنْ خِلَالِ الزُّهْوِ الَّذِي يَسَاوِرُ زُهَادَ الْهِنُودِ، وَيُعَزَى إِلَيْهِ بِجَانِبِ هَذَا كَلَامٌ حَسَنٌ حَوْلَ التَّسْلِيمِ إِلَى اللَّهِ وَإِعَانَةِ الْقَرِيبِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنْ أَعْمَالِ التَّقْوَى، وَكَانَتْ وَفَاتُهُ سَنَةَ ٣٦١. وَكَثِيرٌ مِنَ الزُّهَادِ الَّذِينَ ذُكِرُوا فِي كُتُبِ التَّرَاجِمِ مِنْ خُرَّاسَانَ، وَمَا يَحْدُرُ قِيْدُهُ أَنَّ الْمَرْكَزَ الرَّئِيسَ لِمُدْرَاسَاتِ الصُّوفِيَّةِ فِي ذَلِكَ الدَّوْرِ الْأَوَّلِ إِذَا كَانَ فِي سُورِيَّةِ، حَيْثُ لَمْ يُمْكِنْ أَنْ يَجْهَلُوا التَّصَوُّفَ النَّصْرَانِيَّ، فَإِنَّ بُمْدَ أَمَا كُنَ الْأَصْلَ، أَيْ خُرَّاسَانَ وَمِصْرَ، بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَرَاكِزِ الْحَيَاةِ الْإِسْلَامِيَّةِ، مِنْ جِهَةِ أُخْرَى، يُثَبِّتُ أَنَّ التَّصَوُّفَ وَقِفَ عِنْدَ حُدُودِ الْإِسْلَامِ لِطَوِيلِ زَمَنِ، وَأَنَّهُ لَقِيَ بَعْضَ الْعَنَاءِ لِلتَّنَفُّذِ فِيهِ، وَكَانَ إِقْلِيمُ خُرَّاسَانَ خُصِيًّا فِي الْبِدْعِ أَوْ فِي التَّهْضَاتِ الدِّينِيَّةِ، وَلَا مِرَاءَ فِي أَنَّ التَّصَوُّفَ وَلَدٌ مِثْلَ بَدْعَةٍ تَقْرِيْبًا.

وَالرَّسَالَةُ الْقَشِيرِيَّةُ<sup>(١)</sup> هِيَ أَشْهُرُ كِتَابٍ ظَهَرَ قَبْلَ الْغَزَالِيِّ فِي التَّصَوُّفِ، فَقِيهِ

(١) الرِّسَالَةُ الْقَشِيرِيَّةُ، وَدَرَسْنَا لِهَذِهِ الرِّسَالَةَ هِيَ وَفِي الْمَخْطُوطِ الْعَرَبِيِّ، رَقْمٌ ١٣٣٠، فِي الْمَكْتَبَةِ الْوُطْنِيَّةِ بِبَارِيسَ.

تَجِدُ تاريخاً وعَرَضاً كاملاً مُنَسَّجاً عن التصوف ، وتَسِيرُ بنا هذه الوثيقةُ إلى دَوْرٍ متأخر ، وذلك لأن أبا القاسم عبدَ الكريمِ القُشَيْرِيَّ أَلَفَ كتابَه هذا سنة ٤٣٧ وتُوَفِّيَ سنة ٤٦٥ ، وكان أستاذاً لأستاذ الغزالي : الفارمَدِيَّ ، وكان ينسب إلى مذهب الأشعرى الذى كانت تُمدُّ فيه جميعُ مذاهب الإسلامِ السُّنِّيَّةِ ، ويسمى التصوفُ ، تحت قلمه ، أن يُبَيَّنَ سُنِّيَّتَهُ ، وهو يَبْلُغُ من إبانةِ نفسه بسهولةٍ وحزمٍ وفيضٍ ما يَدُلُّ على شعوره معه بنشوته . ويظهرُ أن القُشَيْرِيَّ كان قبل الغزاليُّ ، ذاك الرجلَ الذى فَعَلَ أكثرَ من سواه لتوطيد السُّنَّةِ الصوفيةِ في الإسلام . وإذا ما نُظِرَ إلى تقدير الغزاليِّ وَجِدَ أن القُشَيْرِيَّ مسبوqُ في هذا الطريقِ بالحارث المَحَاسِنِيَّ المتوفى سنة ٢١٣ .

والرسالةُ القشيريةُ مجموعةٌ حَسنةُ الترتيبِ في التعريفات والأحكام ، وذلك من حيث الأحوالُ والاستعداداتُ والصفاتُ الصوفيةُ ، ولم يَكُنِ العَرَضُ فيها على طريقة عقلية ، ومع ذلك فإن المذهب فيها واضحٌ جداً ، وما اشتملت عليه من أخبار كثيرة مجموعة عن كلِّ مادةٍ ومعزوةٍ إلى كثيرٍ من المؤلفين يُبَيَّنُ مقدار ما كان لهذا النظامِ في الأفكار والمُشاعِر من شغلٍ بالٍ في الإسلام . وإذا عَدَوْتَ بعضَ للداخل وجدتَ هذا الكتابَ يُقسَمُ إلى قسمينِ أساسيينِ خاصينِ بنظريتين كبيرتين ، إحداهما نظريةُ الأحوالِ الصوفيةِ التى تَجِدُ أصولَها في النصرانية لا ريبَ ، ولكن مع مَنَحِ الصوفيةِ إياها ضبطاً وتنسيقاً لم يَجْرُؤْ على منحها إياها لآهوتيو النصرانية الذين هم أكثرُ تحفظاً في هذه الأمور ، والأخرى هى نظريةُ الأخلاقِ النُسْكِيةِ التى هى نصرانيةٌ بكلِّ جَلَاءٍ ، ولتَنقُلْ شيئاً عن كلِّ من النظريتين .

وينطوى اصطلاحُ الصوفية على عددٍ من الألفاظ المستعملة التي تكتسب معاني صوفيةً ، وهذه ألفاظٌ كالأوقات والأحوال والمقامات ، فيَدْخُلُ ضِمْنَ اصطلاح الأحوال ما يكون من انزعاج وقبضٍ وبَسْطٍ وهَيْبَةٍ وَأُنْسٍ وجمعٍ وفرقٍ وذوقٍ وسُكْرِ ، وتُعَبَّرُ هذه الكلماتُ عن إحساس النفس في قُرْبِها من الله ، وليست هذه الكلماتُ غامضةً إجمالاً ، فمن السَّهْلِ أن يُسْتَشَفَّ معناها ، وأن يُتَصَوَّرَ أنها تُعَرِّبُ عن سُلَمِ التأثرات القليلة العدد مبدأً ، ولكن مع تنوعها إلى غير نهاية ، والتي تَبَسِّطُ عليها حكايات العشق الإلهي ، ومع ذلك فإن التصوف ذهب إلى مَنْح هذه الألفاظ تعريفاتٍ عليها طابعٌ من الزعم والحذقة السُّكَلَّاسِيَّة يَمُضُ بها المعنى أَكْثَرَ من أن يَنْجَلِيَ ، وقد أدَّت هذه التعريفاتُ إلى طُرُوزٍ في الكلام غريبةٍ وَضَرْبٍ من القول محفَوظٍ مما يجعل دراسة التصوف أمراً عسيراً جداً<sup>(١)</sup>.

ومن ذلك أن « الأوقات » ، كما يُمْكِنُ أن يُحْزَرَ ، هي الأزمنة التي يختارها الله ليتصل ، على وجهٍ حِسِّيٍّ خاصَّةٍ ، بِنَفْسٍ تَبَحْثُ عنه ، وإليك أحدَ التعريفات التي يُقَدِّمُها القُشَيْرِيُّ ( ورقة ١٨ ) : « الوقتُ حادثٌ متوَهِّمٌ عُلُوَّ حُصُولِهِ على حادثٍ مُتَحَقِّقٍ ، فالْحَادِثُ المُتَحَقِّقُ وقتٌ لِلْحَادِثِ المُتَوَهِّمِ ، تقولُ آتِيكَ رأسَ الشهر ، فالإِنْيَانُ مُتَوَهِّمٌ ورأسُ الشهر حادثٌ مُتَحَقِّقٌ ، فرأسُ الشهر وقتُ الإِنْيَانِ » ، - والمقاماتُ أحوالٌ ثابتةٌ تستقرُّ بها النفس في أثناء نشوئها الصوفي ، وهذه ما تسميه القديسة تريزُ « حصون » النفس . وإليك كيف يُعَرِّفُها القُشَيْرِيُّ مُفَرَّقاً بينها

(١) يوجد لدينا مجامع عن اصطلاحات الصوفية أشهرها « كتاب التعريفات » للسيد الصريف الجرجاني ( المتوفى سنة ٨١٦ ) ، وكان هذا الكتاب قد طبع من قبل فلوغل ، ليسك ، ١٨٤٥ ، كما طبع في القاهرة سنة ١٢٨٣ هـ .

وبين الأحوال بحصر المعنى : « المقامُ يَتَحَقَّقُ به العبدُ . . . مما يَتَوَسَّلُ إليه بنوع تصرفٍ » وَيَتَّسِمُ كُلُّ مقامٍ بنوع من الأعمال والواجبات ، أُمى « بِضَرْبٍ تَطَلَّبِ ومقاساةٍ تَكَلَّفِ ، فقام كُلُّ أحدٍ موضعُ إقامته عند ذلك . . . . وشرطه أن لا يَرْتَقِيَ من مقامٍ إلى مقامٍ آخرَ ما لم يَسْتَوْفِ أحكامَ ذلك المقام » ، وبيننا يكون المقام ثابتاً لوقتٍ ما على الأقل ولا يُبْلَغُ إلا بسعى الصوفى تَرى الحال ، بحصر المعنى ، مؤقتاً متغيراً متعلقاً بالله حصراً ، « فالحالُ معنى يَرِدُ على القلب من غير تَعَمُّدٍ ولا اجتلاب ولا اكتساب » ، فإذا كان المقام جائزةً نضالٍ روحى فإن الحال ليس مكافأةً ، بل هبةً من كَرَمِ الله .

والتشيرُ أكثرُ اكرتاراً للأحوال مما للمقامات ، ومع ذلك فإننى أذكر من الكلمات ثلاثاً يُستشهدُ بها غالباً فتمتُّعُ مقاماتٍ ويُؤوِّزنا مقابلها فى التصوف النصرانى بعضُ الشيء ، وهى : التواجدُ والوجدُ <sup>(١)</sup> والوجود ، فالتواجدُ ، كما قال ( ورقة ٤٩ ) ، بدايةُ الوجودِ نهايةُ الوجدُ واسطةُ بين البداية والنهاية ، « وأما الوجود فهو بعد الارتقاء عن الوجد ، ولا يَكُونُ وجودُ الحقِّ إلا بعد سُجُودِ البشرية ، لأنه لا يكون للبشرية بقاءً عند ظهور سلطان الحقيقة » ، وأرى ، عند التعبير عن الأمر بلساننا ، أن الإيمان هو البداية ، وأن اتحاد النفس بالله هو النهاية ، وأن الزهد هو الواسطة بين البداية والنهاية ، - وتوجدُ عبارةٌ على شئ من الطرافة ، وهى أن المؤلف ، إذ أَوْضَحَ كلمتى الجمع والفرق وذهب إلى أن حال الجمع هو فناء الإحساس بما سوى الله ، قال مُضِيفاً ( ورقة ٥٢ ) : « وبَدَأَ هذا حالةٌ عزيزةٌ يسميها

(١) انظر إلى النزالي ، كتاب السم والوجد ، مكدونالد ، الدخانة الوجدية ، ص ٧٣٠ .



«القومُ الفرقَ الثاني ، وهو أن يُرَدَّ إلى الصَّحْو عند أوقات أداء الفرائض . . . . فيَكُون رجوعاً لله بالله » ، وتَقِفُ هذه الكلمةُ النظَرُ كثيراً ، وذلك لِتَمَام ملامتها روحَ التصوفِ النصرانيِّ الذي لا تُعَدُّ فيه أيةُ هبةٍ خارقةٍ للعادة آتيةً من الله إذا ما حَوَّلَتْ من هو موضوعُها عن إتمام واجباته .

وإذْ يتناول القُشَيْرِيُّ مذهبَ الأخلاق الزُّهْديةِ يُعَبِّرُ عما في نفسه كما يأتي ، وذلك أنه يسير على العادة النصرانية فيَجْعَلُ التوبةَ والعزلةَ مقدمةً لحياةِ التصوف ( ورقة ٦٧ ) : « فالتوبةُ أولُ منزلٍ من منازل السالِكين وأولُ مقامٍ من مقامات الطالبين . . . . وشرطُ التوبة حتى تصحَّ ثلاثةُ أشياء : الندمُ على ما عَمِلَ من الخالفات ، وتركُ الزلة في الحال ، والعزمُ على أن لا يعودَ إلى مِثْلِ ما عَمِلَ من المعاصي » ، وسوف نَلْقَى عند الغزاليِّ هذا التعريفَ الذي يُظَنُّ أنه مقتطف من كتبنا في التعلِيمِ النصرانيِّ ، والتوبةُ على ثلاثة أقسام ( ورقة ٧٠ ) : أولُها التوبة وأوسطها الإنابة وآخرُها الأوبة ، وكلُّ من تاب لخوفِ العقوبة فهو صاحب توبة ، ومن تاب طمعاً في الثواب فهو صاحبُ إنابة ، ومن تاب مراعاةً للأمر ، لا لرغبةٍ في الثواب أو رهبة من العقاب ، فهو صاحبُ أوبة ، - « وأخلوةُ » ( ورقة ٧٦ ) حفةُ أهل الصَّفوة ، والعزلةُ من أمارات الوَحْلة ، ولا بُدَّ للرُّيد في ابتداء حاله من العزلة عن أبناء جنسه ، ثم في نهايته من اخلوة لَتَحَقُّقِهِ بأنسه ، ومن حقِّ العبد إذا آتَرَ العزلة أن يعتقد ، باعتزاله عن الخلق ، سلامةَ الناسِ من شرِّه ، ولا يَقْصِدُ سلامته من شرِّ الخلق » .

وَيَنْطَوِي الورعُ على غفابةِ الله واجتنابِ المعاصي والتَّطَهُّرِ من الذنوب والزهد ،

وأدّى الزهد إلى تعريفات شتى ، وأكثر ما قيل إن معنى هذه الكلمة هو كَوْنُ  
 الزهد في الحرام ، لأن الحلال مباحٌ من قِبَلِ الله « فإذا أنعم الله سبحانه على عبده  
 بمالٍ من حلالٍ وتعبّده بالشكر عليه فتركه له باختياره لا يُقدِّم على إمساكه بحقٍ »  
 إذنه ( ورقة ٨٥ ) ، « ويُوجدُ تعريفٌ آخرٌ يذهب إلى أن الزهد هو ذاك الشعورُ  
 المُقدَّر كثيراً لدى الشرفيين والقاتلُ بأن يقنع الإنسان بما قَسَمَ له ، أو أن يُقلع عن  
 الطمع ، « فإن إقلالَ المال والعبْدُ صابرٌ في حاله راضٍ بما قَسَمَ الله تعالى له قانعٌ  
 بما يُعطيه آثمٌ من توشّعه وتبشّطه في الدنيا ( ورقة ٨٥ ) » ، - جاء في القرآن :  
 « فَمَا مَتَاعُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ » ( ٣٨:٩ ) .

وتقوم المشاعر التي أدّت ، لدى متصوفي الإسلام إلى كثيرٍ من الحكم والتحليلات  
 الدقيقة ، على الإجلال والشوق والخوف والرجاء ، أى أن تكون النفسُ  
 بين الأمرين فترهب بالجلال تارةً وتُجذّب بالحلم تارةً أخرى ، وذلك على حين  
 تحاول الاقتراب من ربّها .

والقرآن الذى يشتمل على عدد معين من الصيغ الطيبة . من حيث التصوف  
 - دون أن يكون سِفراً للحياة روحية - يقدم فيما يقدم من الآيات ، قوله : « يَدْعُونَ  
 رَبَّهُمْ خَوْفاً وَطَمَعاً ( ٣٢ : ١٦ ) » ، وسنطالب الغزاليّ بدَوّارٍ حول المشاعر التي  
 هى من هذا القبيل .

والصمتُ والحزنُ والتواضعُ فضائلُ خاصةٌ بالزهاد ، والصمتُ من آداب  
 الحضرة الإلهية ، « والحزنُ حالٌ يَقْبِضُ القلبَ عن التفرُّق في أودية الغفلة . . .  
 وصاحب الحزن يَقْطَعُ من طريق الله تعالى في شهرٍ مالا يَقْطَعُهُ من قَدَرِ حَزَنِهِ

في سنين ... وَيُحِبُّ اللهُ كُلَّ قَلْبٍ حَزِينٍ (ورقة ١٠٢) ، فَكَأَنَّ الْقَشِيرِيَّ قَدْ اقْبَسَ هَذَا الْقَوْلَ مِنْ مَزْمُور « ارْتَحَنِي » .

والتواضعُ هو التَخَلَّى الذي يُعَدُّ من أَلْفَاظِ تَرْبِيَةِ الزُّهْدِ ، وَيُوجَدُ تَعْرِيفَاتٌ كَثِيرَةٌ لِهَذَا التَخَلَّى الذي يُعَبَّرُ عَنْهُ فِي الْعَرَبِيَّةِ بِأَلْفَاظٍ كَثِيرَةٍ ، وَهِيَ التَّوَكُّلُ وَالتَّوَاضُّعُ وَالْخُشُوعُ ، « وَالْخُشُوعُ هُوَ قِيَامُ الْقَلْبِ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ سَبْحَانَهُ . . . وَالْخُشُوعُ هُوَ الْخُوفُ الدَّائِمُ اللَّازِمُ لِلْقَلْبِ » (ورقة ١٠٦) ، وَهَذَا يَظْهَرُ التَّشْبِيهُ الْمَشْهُورَ الْآتِي فِي مَحَلِّهِ الْحَقِيقِيِّ، وَذَلِكَ أَنَّ «أَوَّلَ مَقَامٍ فِي التَّوَكُّلِ أَنْ يَكُونَ الْعَبْدُ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ كَالْمَلِكِ بَيْنَ يَدَيِ الْفَاسِلِ يُقَلِّبُهُ كَيْفَ شَاءَ ، فَلَا يَكُونُ لَهُ حَرَكَةٌ وَلَا تَدْوِيرٌ » (ورقة ١١٩) ، وَلَا يَبَالِي الرَّجُلُ الْمُتَوَكِّلُ إِلَّا بِعِيْشَةِ الْيَوْمِ غَيْرَ نَازِلٍ إِلَى الْغَدِ ، وَهُوَ يُسَلِّمُ بَدَنَهُ إِلَى السُّبُودِيَّةِ وَيَرْبِطُ قَلْبَهُ بِالْأُمُورِ الْإِلَهِيَّةِ ، وَهُوَ يَكُلُّ أَمْرَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ حَسْبُهُ ، وَلَا يَسَاوِرُ الرَّجُلُ لِلتَّوَكُّلِ «أَيُّ شَيْءٍ» ، وَهُوَ يُسَلِّمُ أَمْرَهُ إِلَى مَلِكِ الْمُلُوكِ، وَعَنْ هَذَا التَّوَكُّلِ يَنْشَأُ الْيَقِينُ ، وَعَنْ الْيَقِينِ تَنْشَأُ رَاحَةُ الْبَالِ وَاطْمَئِنَّانُ النَّفْسِ .

والتصوفُ الْخَاصُّ بِمَدْرَسَةِ الْفَلَّاسِفَةِ كَانَ ، كَمَا كُنَّا قَدْ بَيَّنَّا ، تَصَوُّفًا مُشْتَقًّا مِنْ تَصَوُّفِ الْأَفْلَاطُونِيَّةِ الْجَدِيدَةِ ، وَلَنْ نَتَكَلَّمَ فِي هَذَا الْفَصْلِ عَنِ الشَّكْلِ الْخَاصِّ الَّذِي اتَّخَذَهُ هَذَا التَّصَوُّفُ تَحْتَ اسْمِ الْفَلَّاسِفَةِ الْإِسْرَاقِيَّةِ، وَذَلِكَ لِأَنَّ الْآثَارَ الَّتِي يُمَكِّنُ أَنْ نَعْرِفَهَا حَوْلَ هَذَا النَّوعِ مِنَ الْفَلَّاسِفَةِ ظَهَرَتْ بَعْدَ الْغَزَالِيِّ . وَلَكِنْ مِمَّا تَجَدَّرُ مَلَا حِفْظُهُ هُوَ أَنَّ الْفَلَّاسِفَةَ لَمْ يَكُونُوا غُرَبَاءَ عَنِ التَّصَوُّفِ الَّذِي هُوَ مِنْ أَصْلِ نَصْرَانِيٍّ وَالَّذِي تَنَاوَلُوهُ بِالْبَحْثِ عَلَى وَجْهِ مُتَمَتِّعٍ وَإِنْ كَانَ عَلَى وَجْهِ تَابِعٍ فِي بَعْضِ الْعِبَارَاتِ مِنْ كُتُبِهِمْ .

وَلْيُذَكِّرْ أَنْ الْفَارَابِيَّ كَانَ ذَا طَنْجٍ صُوفِيٍّ عَمِيقٍ ، وَقَدْ عُدَّ صُوفِيًّا فِي بَلَاطِ  
سَيْفِ الدَّوْلَةِ . وَكَثِيرٌ مِنَ التَّعْبِيرَاتِ الَّتِي يَسْتَعْمِلُهَا مَعْدُودٌ مِنْ اصْطِلَاحِ الصُّوفِيَّةِ ، وَمِنْ  
الْمُؤَسِّفِ أَنَّ الْمُتَوَّنَ الَّتِي هِيَ بِأَيْدِينَا مِنْهُ نَادِرَةٌ جِدًّا مَوْجُزَةٌ جِدًّا فَلَا يُمَكِّنُ أَنْ يُنْتَفَعَ  
بِهَا فِي تَنْوِيرِ أَبْصَارِنَا حَوْلَ تَارِيخِ التَّصَوُّفِ مَا دَامَتْ هِيَ مُحْتَاجَةٌ إِلَى التَّنْوِيرِ ، وَعَلَى  
الْعَكْسِ نَجِدُ فِي رِسَائِلِ إِخْوَانِ الصِّفَا وَلَدَى ابْنِ سِينَا مِنَ الْقِطْعِ مَا هُوَ وَاضِحٌ جِدًّا .

وَلَا مِرَاءَ فِي أَنَّ إِخْوَانَ الصِّفَا الَّذِينَ كَانُوا مُوَطَّنِينَ لِلْفَلَّاسَةِ ، وَلَكِنْ مَعَ سَيَرِهِمْ  
قَدْ مَأْ كَثُرَ عَمَّا سَارَ الْفَلَّاسَةُ فِي سُلُوكِ سَبِيلِ التَّوْفِيقِ بَيْنَ مُخْتَلَفِ الْآرَاءِ ، قَدْ اعْتَرَفُوا  
- دُونَ تَلَعُّمٍ - بِأَنَّ يَسُوعَ وَتَلَامِيذَهُ كَانُوا كُؤُوسِينَ لِلْحَيَاةِ الرَّسُولِيَّةِ الَّتِي كَالْوَايِزَعُونَ  
أَنَّهُمْ أَنْفُسَهُمْ مَنْقُطُونَ لَهَا ، وَلَا أَظُنُّ أَنَّهُ يُوجَدُ ، فِي أَيِّ مَوْضِعٍ ، اعْتِرَافٌ صَرِيحٌ  
بِالِاتِّبَاعِ لِلنَّصْرَانِيَّةِ كَذَلِكَ الْاعْتِرَافِ لَدَى صُوفِيَّةِ الشُّنَّةِ .

وَيَقُولُ إِخْوَانُ الصِّفَا <sup>(١)</sup> إِنَّ الْمَسِيحَ الْمُرْسَلَ إِلَى الْيَهُودِ ، إِذْ رَأَى أَنَّ هَؤُلَاءِ  
الْيَهُودَ مُرْتَبِطُونَ فِي أَشْكَالِ شَرِيعَتِهِمُ الظَّاهِرَةِ وَأَنَّهُمْ يَتَلَوْنَ التَّوْرَةَ وَالْأَنْبِيَاءَ مِنْ غَيْرِ  
أَنْ يَذَرِكُوا جَوْهَرَ ذَلِكَ ، وَمِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونُوا عَارِفِينَ ( وَهَذِهِ كَلِمَةٌ خَاصَّةٌ يَسْتَعْمِلُهَا  
الْفَلَّاسَةُ وَالصُّوفِيَّةُ أَنْفُسُهُمْ لِلدَّلَالَةِ عَلَى مَنْ عِنْدَهُمْ عِرْفَانُ التَّصَوُّفِ ) بِالْحَقَائِقِ الْعَمِيقَةِ  
لِهَذَا ، وَمِنْ غَيْرِ تَفْكِيرٍ فِي الْحَيَاةِ الْآخِرَةِ ، أَرَادَ أَنْ يُوقِفَ نَفْسَهُمْ وَأَنْ يُنْقِذَهُمْ مِنْ  
بَحْرِ الْمَادَّةِ وَأَنْ يَنْقَلِبَهُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ الْأَبْدَانِ إِلَى نُورِ الْأَرْوَاحِ ، فَقَالَ الْمَسِيحُ لِلْيَهُودِ : أَنْتُمْ  
تَفْسِلُونَ ثِيَابَكُمْ وَأَبْدَانَكُمْ وَلَا تَفْسِلُونَ نَفْسَكُمْ ، وَأَنْتُمْ ذَوُورَعٌ هَزِيلٌ رَذِيلٌ ،  
وَلَيْسَ فِيكُمْ انْجِدَابٌ إِلَى مُلْكُوتِ السَّمَاوَاتِ حَيْثُ لَا مَوْتَ وَلَا هَرَمَ وَلَا مَرَضَ  
وَلَا نِهَايَةَ وَلَا خَوْفَ وَلَا أَسْفَ ، كَأَنَّهُ لَا انْجِدَابَ فِيكُمْ إِلَى مُلْكُوتِ الْكَوَاكِبِ

(١) دَبْرِيشِي ، رِسَائِلُ إِخْوَانِ الصِّفَا ، ص ٩٤ • وَمَا يَبْدَعُ .

والملابسكة ، فبمثل هذه المواعظ فَتَحَ عِيونَهُمْ فَأَبْصَرُوا ما كان يَصِفُ لَهُمْ بنور اليقين وضياء الإيمان ، فأولسوا بذلك وأوجبوا الزهدَ على أنفسهم وانتشروا في البلاد سائرين على غرار المسيح ، وقد انتقل عيسى معهم من قرية إلى قرية ومن مدينة إلى مدينة في بلاد بنى إسرائيل شافياً الناسَ واعظاً إياهم مُحَرِّضاً لهم على طلب النجاة .

ولما أراد الله أن يَتَوَفَّى المسيح <sup>(١)</sup> جَمَعَ إخوانه وَحَوَّارِيه في نَدْوَةٍ بأورَ شليم . وقال لهم : « إني ذاهبٌ إلى أبي وأبيكم ، وأنا أوصيكم بوصيةٍ قَبْلَ مفارقة لاهوتي ، وأَحِذْ عَلَيْكُمْ عَهْداً وميثاقاً ، فَمَنْ قَبْلَ وصيتي وأَوْفَى بعهدي كان معي غداً » ، وهناك أرسلهم لِيُبَلِّغُوا ملوكَ الأطراف كلامه ، وقد قال لهم : « لا تخافوهم ، ولا تهابوهم فإني إذا فارقتُ ناسوتي فإني واقفٌ في الهواء عن يَمَنَةِ عرش أبي وأبيكم ، وأنا معكم حيث مذهبتم ومؤيدكم بالنصر والتأييد يا ذن أبي » .

ثم قَصَّ مؤلفُ تلك الرسالة كيف أن المسيح صُلب ومات ، وكيف أُحْيِيَ ، وكيف تَفَرَّقَ حواريُّوه في جميع الأرض وَفَقَّ أقواله ، وهو لم يَلْبَثْ - وقد رأى أن للموضوعين ملتحمان التحاماً يَبْلُغُ درجة الامتزاج - أن تناول بالبحث نظامَ الرهبانية الذي يَعْرِضُهُ إلى المسيح .

وقد قال مؤلفُ تلك الرسالة <sup>(٢)</sup> إنه يجب أن تُصَافَ « أعمالُ الرهبان » إلى « أعمال الرسل » التي أَلْمَعْنَا إليها ، فالرهبانُ هم صفوةُ أتباع المسيح ، وذلك أنهم حَبَسُوا أجسامَهم في الدير سنينَ طويلةً ، وأنهم حَرَمُواها جَيِّدَ الطعام ولذيذَ الخمر وناعمَ الثياب وَلَذَاتِ الدنيا وشَهَوَاتِ العالمِ مطمئنين إلى بقاء النفس سالمةً بعد موت

(١) الكتاب للذكور ، ص ٦٠٤ .

(٢) الكتاب للذكور ، ص ٦٠٥ .

اليَدَن . والمؤلف ، إذ يُفَصِّلُ هذا الموضوع ، يتكلم عن فحص استعداد المبتدئين وعن اختيار مديرٍ كما يُمكن أن يَصْنَعَهُ راهبٌ نصرانيٌّ<sup>(١)</sup> ، وذلك أن اختيار إخوانٍ مسئلةٌ أجدرُ بالتأمل من جميع عوارض العالم ، وذلك لأن من الحق أن يقال إن الإخوان أعوانٌ في أمور هذه الدنيا وفي الآخرة ، وهم أغلى من الإكسير ، فإذا ما لَقِيتُمْ واحداً منهم استمسكوا به كما لو كان إنسانَ عينكم ، ويكون الإخوان ، بصفاتهم وإخلاصهم ، عوناً على الأعداء وزينة الحياة وسنداً في الآلام ... وبما قال هذا المؤلف ، أيضاً<sup>(٢)</sup> ، إن من أعظم السعادات هو أن يُلتَقَى معلِّمٌ فاضلٌ عارفٌ بحقائق الأمور مؤمنٌ بالآخرة فيَهْدِيكَ إلى سبيلها ، «وهذا المعلم أبٌ لنفسك وسببٌ لنشوتها وعلّةٌ حياتها ، كما أن والدك أبٌ لجسدك ، وكان سبباً لوجوده ، وذلك أن والدك أعطاك صورة جسدانية ومعلمك أعطاك صورة روحانية » ، وهو يُفدّي نفسك بالعلم والمعرفة ويقودها إلى طريق منازل الخالدين .

ولم يُعترف بالمؤثر النصرانيُّ كما اعترف به هنالك ، وذلك في قطعةٍ طريفةٍ أفردها ابنُ سينا في « كتاب الإشارات »<sup>(٣)</sup> لوصف مقامات الصوفية فترى أن نقول . عنها بضع كلمات ، أى في تلك القطعة التي لم يَكُنْ النفوذ النصرانيُّ واضحاً فيها تماماً والحال الذي يجعل هذه الوثيقة ذات ديسٍ هو ما سمعناه عن ابن سينا من أنه لم يَكُنْ صاحبَ تجربةٍ حيالَ أحوال النَّفْسِ هذه ، وهو ، من ناحيةٍ أخرى ، لا يُحدِّثنا عن اقتبس منه معارفه في هذا الموضوع ، والواقع أن النظرية التي يَدْكُرُها هي من أدقِّ وأرشد ما وُجِدَ في الأدب الإسلامي عن هذا الموضوع ..

(١) الكتاب المذكور ، ص ٦١٢ .

(٢) الكتاب المذكور ، ص ٦١٥ .

(٣) الإشارات ، طبعة فودجه ، ص ١٩٨ - ٢٠٥ ، وذلك عن « مقامات العارفين » .

ومهما يَكُنْ من أمرٍ فإنها أوضحُ وأحرَمُ كثيراً مما يُمكن أن يُرى في الرسالة القشيرية التي كان ظهورُ ابن سينا قبل صدورها ، وقد يُسأل في بدء الأمر عن كون ابن سينا قد نَظَّمَ ، عن عادة المتأطقة ، أو عن تهكُّمٍ على ما يحتمل ، مذهباً يُلوح أنه بقيَ حائراً لم يَعدْ حدَّ الرُّسم في ذهن الصوفية ، ومع ذلك فإنه إذا ما أُنعمَ النظرُ في هذه الوثيقة جيداً وُجِدَ ، على القَوَر ، أنها مشابهةٌ ، من حيث الأساسُ ، لبعض النظرياتِ السِّكَلَّاسِيَّةِ الشائعة في علم اللاهوت النصراني الصوفي .

والعارفُ هو الاسمُ الذي يُطلَقُه ابنُ سينا على مَنْ يُجاوِزُ مقاماتِ المتصوفين ، وهو لم يُطلِقْ اسمَ الصوفيِّ على العارف قطُّ ، وقد قال ابنُ سينا : « إن للعارفين مقاماتٍ ودرجاتٍ يُحَصِّنُون بها في حياتهم الدنيا دونَ غيرِهم ، فكأنهم ، وهم في جلايبَ من أبدانهم ، قد نَضَوْها وَتَجَرَّدُوا عنها إلى عالمِ القدس ، ولم أَمُورٌ خفيةٌ فيهم ، وأمورٌ ظاهرةٌ عنهم ، يستنكرها من يُنكرُها ، ويستكبرها من يَعْرِفُها » .

والزهدُ عند غيرِ العارفِ معاملةٌ ما ، كأنه يَشْتَرِي بمتاع الدنيا متاعَ الآخرة ، والزهدُ عند العارفِ تَنَزُّهُ ما عما يَشْفَلُ سِرَّهُ عن الحقِّ وَتَكَبُّرٌ عن كلِّ شيءٍ غيرِ الحقِّ والعبادةُ عند غيرِ العارفِ معاملةٌ ما ، كأنه يَعْمَلُ في الدنيا لأجرةٍ يأخذها في الآخرة ، هي الأجر والثواب ، والعبادةُ عند العارفِ رياضةٌ ما لِهَمِّهِ وَقُوَى نفسه للتوَهُّمَةِ والتخَيُّلَةِ لِيَجَرَّها بالتعميد عن جناب الغرور إلى جناب الحقِّ ، فتصير مسالمةً للسرِّ الباطن حينما يستجلى الحقُّ لا تَنَازَعُهُ ، فيَخْلُصُ السرُّ إلى الشروق الساطع ويصير مَلَكَةً مستقرة .

وأولُ درجاتِ حركاتِ العارفين ما يُسمُّونه هم الإرادة ، وهو ما يمتري المستبصر

باليقين البرهاني ، أو الساكن النفس إلى العَقْدِ الإيماني ، من الرغبة في اعتلاقه  
 المروءة الوثقى ، فيتحرك لئسره إلى القدس لينال من روح الاتصال ، فما دامت درجته  
 هذه فهو مُريدٌ ، ثم إن المريدَ ليجتاجُ إلى الرياضة ، والرياضةُ موجَّهةٌ إلى ثلاثة  
 أغراض ، فالأولُ تَنَحُّيَةٌ ما دون الحقِّ عن مُسْتَنَ الإيثار ، والثاني تطويعُ النفسِ  
 الأُمارة للنفسِ المطمئنة ، لتتجذبَ قُوَى التخيل والوهم إلى التوثُّمات المناسبة للأمر  
 القدسيّ منصرفَةً عن التوهّمات المناسبة للأمر السفليّ ، والثالثُ تَطْيِيفُ  
 السِّرِّ لِلتَّبَيُّهِ .

ثم إنه إذا بَلَغَتْ به الرياضة والإرادةُ حَدًّا ما عَنَتْ له خَلَساتٌ من اطلاع نورِ  
 الحقِّ عليه لذيذةٌ كأنها بَرُوقٌ تُوَمِّضُ إليه ، ثم تَحْمُدُ عنه ، وهو المسمَّى عندهم «أوقاتا» ،  
 ثم إنه لتكثرَ عليه هذه الغَوَاشِي إذا أُعْمِنَ في الارتياض ، ثم إنه لَيَتَوَعَّلُ في ذلك  
 حتى يَفْشَاهُ في غير الارتياض ، فكلما لَمَحَ شيئاً عَاجَ منه إلى جناب القدس يَتَذَكَّرُ  
 من أمره أمراً فَنَشِيهَ غاشٍ ، فيكاد يَرى الحقَّ في كلِّ شيء .

ولعله إلى هذا الحدِّ تستعلِي عليه غَوَاشِيهِ ، ويَزُولُ هو عن سَكِينَتِهِ وَيَنْتَبِهَ  
 جليسه لاستيفازه عن قراره ، فإذا طالت عليه الرياضة لم تَسْتَفِزْهُ غَاشِيَةٌ .  
 وهَوَى للتلبس فيه ، ثم إنه لتَبُلُغَ به الرياضةُ مَبْلَغاً يَنْقَلِبُ له وَقْتُه سَكِينَةً ،  
 فيصير المخطوفُ مألُوقاً والوميضُ شهاباً بَيِّنًا ، وتَحْصُلُ له مُعارَفَةٌ مُستقرَّةٌ ، كأنها  
 حَبَّةٌ مُستمرَّةٌ ، ويستمتع فيها بيهجة ، فإذا انقلب عنها انقلبَ حيرانَ آسفاً ،  
 ولعله إلى هذا الحدِّ يَظْهَرُ عليه ما به ، فإذا تَغَلَّقَ في هذه المَعارَفَةِ قَلَّ ظُهُورُهُ عليه ،  
 فكان وهو غائبٌ حاضراً ، وهو ظاعنٌ مقباً ، ولعله إلى هذا الحدِّ إِنَّمَا تَسَنَّى له  
 هذه المَعارَفَةُ أحياناً ، ثم يَتَدَرَّجُ إلى أن تكونَ له متى شاء ، ثم إنه ليتقدَّمُ هذه



الربة ، فلا يتوقف أمره إلى مشيئته ، بل كما لاحظ شيئاً لاحظ غيره ، وإن لم تكن ملاحظته للاعتبار فسح له ترجيح عن عالم الزور إلى عالم الحق مستقر ، وبصير سِرّه مرآة تجلوه محاذياً بها شطر الحق ، ودرت عليه اللذات العلاء ، وفرح بنفسه لِمَا بها من أثر الحق ، وكان له نظر إلى الحق ونظر إلى نفسه ، فكان بعد متردداً ، ثم إنه لينيب عن نفسه ، فيلحظ جناب القدس فقط ، وإن لحظ نفسه فن حيث هي لحظة ، لا من حيث هي بزيتها ، وهناك يحق الوصول .  
وهناك درجات ليست أقل من درجات ما قبل ، ولكنها ليست مما يفهمه الحديث ولا تشرحه العبارة .

ويمكن تقديم مبدأ وحدة الوجود والنفوذ الهندي في الدور السابق للزوال ممثلاً بصوفي مشهور لا نعرفه مثل كاتب ، ولكن تجلّاه الغريب ونصيبه الفاجع تركا في الإسلام ذكرى مؤثرة ، وهذا الصوفي هو الحسين بن منصور الحلاج . ومن الصعب وضع تقدير دقيق عن تاريخ هذه الشخصية ، ومع ذلك فإنه يمتاز من خلال قصته أوصاف واضحة تقف النظر .

وقد اشتهر الحلاج في عهد الخليفة المقتدر ، وأصله من فارس أو خراسان <sup>(١)</sup> ، وكان جدّه مجوسياً اعتنق الإسلام ، ونشأ بواسط وتستر ، ثم قدّم بغداد حيث تعلم التصوف ، ولقي كثيراً من الزهاد كسفيان الثوري ، ثم ساح ، ويظهر أن مما لاشك

(١) انظر إلى تذكرة الأولياء ، - وإلى أبي المحاسن ، ٢ ، س ١٩٠ و ٢١٣ و ٢١٨ ، - وإلى أبي الفرج ، س ٢٧١ - ٢٧٢ ، - وإلى الفخرى ، طبعة درنبرغ ، س ٣٥٣ - ٣٥٥ ، - وإلى جغرافية أبي الفداء ، ٢ ، ٢ ، س ٩٧ ، - وإلى كتاب الغنية للسعودي ، س ٤٩٢ ، إلخ .

فيه ذهابه إلى الهند ، وذهب إلى مكة حاجاً وأقام بها مدة طويلة قضاها متقشفاً تقشفاً عنيفاً .

ويظهر أنه كان ذا نفسٍ محبةٍ للاطلاع متقلبة ، ويستدلُّ على تقلُّبه هذا من عادة نصير طراز ثيابه باستمرار ، ولم يستطع مؤلف « تذكرة الأولياء » ، الذي أثنى عليه كثيراً ، أن يمتنع نفسه من الاعتراف بطابع لاهوته القلق المُثير للهِلَع ، وما حَدَث ذات يومٍ أن كان الحلاجُ يَدْرُسُ ببغداد فأكثر من سؤال أستاذه ، فأخبره هذا الأستاذ مذعوراً باقتراب الوقت الذي يُقتلُ فيه ، ويُقتلُ الحلاج ، ويَعترف هذا الأستاذُ بأن الحلاج استحقَّ عقوبة القتل ، ولكن مع بيانه أن الحلاج كان يؤمن بالله العليّ\* .

ولا نعرف المذهب الذي كان يدعُو إليه الحلاج بوضوح ، وما يُعزى إليه من أقوالٍ تخيلُ على الاعتقاد بأنه كان واقعاً في وحدة الوجود وأنه كان متحلاً بمعض الشيء لطريقة الإسماعيلية في التفسير . وكان يزعم أن الألوهية مقيمةٌ به فيقول « أنا الحق » ، وكان يقول لأصحابه إن أرواح موسى وعيسى ومحمد عادت مُتَجَسِّدَةً فيه . ولما أثار ما لقيَ من نجاحٍ بوعظه في خراسان والعراق وبغداد حَذَرَ الخلافة شهراً في أحد أبواب بغداد مع كلمة « هذا داعيةُ القرامطة » ويُلقَى في السجن بعد التشهير ويَبْقَى ثمانى سنين ، غير أن ما كان قد أحدث من هياجٍ لم يَسْكُنْ فائره فقصت الضرورةُ بقتله سنة ٣٠٩ ، ويروى لنا فريدُ الدين المطار <sup>(١)</sup> خبر قتله في صفحة تُمدُّ من أكثر ما في أيِّ أدبٍ إثارةٌ للحزن ، وذلك أنه جرَّ على منصّةٍ بين جمهور كبيرٍ من العامة وبيننا كان يُقَذَفُ بطين وحجارة كان يُكرِّرُ كلمة

(١) تذكرة الأولياء ، ص ٢٢٧ وما بعدها .

« أنا الحق » اللعمية ، ولما سئل أن ينطق بكلمة الشهادة وهي : « لا إلهَ إلا الله » قال مخاطباً الله : « منزلُ أنت تسكنه لا يحتاج إلى مضباح » ، ويسأل عن معنى التصوف فيقول : « أتم لا تدركونه » هنالك جِلْدٌ وَقُطِعَتْ يدا مـورجلـاه ، ويتبسم ، وَيُطَنِّخُ وجهه ببقية أعضائه المتتورة الدامية ، وتَقْلَعُ عيناه ، وَيَنْنَا كان يُسْتَعْدُّ لقطع لسانه سأل العفو عن جَلَّاديه ، وتَدْنُو عـجـوزٌ ، وتوسِّعُه سَبَا ، وتَضْرُخُ قائلـة : « اضربوه ، ولا ترحموه ، كيـا بعلمَ هذا الثَّرَاُ ما يُكَلِّفُ تأييدُ كلام الصوفية ! » ، وهذا رمزٌ مؤثِّرٌ إلى الحق الذي توجي به بعضُ المذاهب المَعْقَدَةِ إلى ما تُكَدِّرُ صفوه من إيمان جافٍ . وتُحْرِقُ جُثَّةُ الحلاجِ ، ويُلْقَى رَمادُها في دِجَلَةٍ ، ويُرَوَّى أن رأسه أُرسِلَ إلى خراسان .

وما كان من نكالٍ فظيعٍ فَرِضَ على ذاك الصوفيُّ يُنْبِتُ مقدارَ الأثر الذي كان قد أحدثه وما يُمكن أن يُعرَّضَ له الإسلام من خطرٍ يمثِّلُ هذه المـواعظ ، وهو يَدُلُّ ، من ناحيةٍ أخرى ، على أنَّ الشَّيْبَةَ الإسلامية في موضوع التصوف كانت شاعرة بنفسها منذ ذلك الحين ، كما وَجَدَتْ نقطةَ ارتكازٍ لمقاومة مذهب وَحدة الوجود ، سواء أكان هذا في حَقْلِها أم في مذاهبٍ أخرى سترتبط بها فيما بعد .



## الفصل الثامن

### تَصَوُّفُ الْغَزَالِي

عندما أخذ الغزالي ، في أثناء مباحثه عن علوم الإنسان ، بدراسة نظرية التصوف وَجَدَ عدداً كبيراً من الكتب تُعَرِّضُ المذهبَ الذي أشرنا إليه آنفاً ، أَجَلَ ، إنه أدرك هذه النظرية بذهنه الفهم ، بَيَّدَ أن فؤاده الذي هُزَّ منذ زمنٍ طويلٍ بجواذب صوفيةٍ أدرك أن النظرية في علم التصوف لم تَكُنْ شيئاً مذكوراً ، وأن العمل هو كلُّ شيءٍ تقريباً ، وأى فرقٍ لا يَكُونُ بين حَدِّ الصحة وأن يكون الإنسانُ صحيحاً فعلاً ، وبين أن يُعْرَفَ أن الشكرَ يَحْدُثُ بأجرةٍ تتصاعد من المِدة إلى الدماغ ، وأن يكون الإنسانُ سكراناً فعلاً ؟ تَجِدُ عَيْنَ الفَرْقِ بين أن تُعَلِّمَ نظرية الصوفية في كتابٍ وأن تُعْتَنِقَ حياةً زهدٍ بالحقيقة ، ثم أن يُسْتَسَلَمَ إلى الوجد<sup>(١)</sup> .

ومما لا يُشَكُّ فيه ألا يَكُونُ الغزاليُّ قد جاهد بين ذوق العالم وجواذب التصوف فأبصر أن أكرمَ مسارٍ الدنيا ، كالتى يُمَكِّنُ أن يذوقها أستاذٌ هُتِفَ لتعليمه ، أمرٌ فارغٌ نافهٌ مُنْكَرٌ إلى حَدِّ ما ، - وجميعُ ما أنت فيه من العلم ريباً وتخيل ، هذا ماناداه به صوت الدين ، فإن لم تستعد الآن للآخرة فمتى تستعد ؟ وإن لم تقطع الآن هذه العلائقَ فمتى تقطع ؟ وهذا مثْلُ ما قاله لسانُ مَبْشَرِي<sup>(٢)</sup> النصرانية غير مرة ، - ثم يعود الشيطان ويقول : هذه حالٌ عارضة ، إياك أن تطاوعها ، فإنها سريرة الزوال

(١) المقتد ، متن ، طبعة شملدرس ، رسالة ، ص ٣٧ .

(٢) الزنعة نفسها التى تشج فى هذا البحث الاستشرافى .

فإن أذعنتَ لها وتركتَ هذا الجاهَ العريضَ ، والشأنَ المنظومَ الخاليَ عن التكدِيرِ  
والتنقيصِ ، والأمنَ المُسَلَّمِ العاصيَ عن منازعةِ الخصومِ ، ربما التفتتَ إليه نَفْسُكَ ولا  
يَتَبَسَّرُ لك المعاودة ، ونَرَى أن الغزاليَّ عانى هذا العِراكَ الباطنيَّ بالحقيقة ، وذلك لأنه  
تركَ التدريسَ وفارقَ بغدادَ كيما يَقْضِيَ حياةَ زهدٍ ، وذلك فضلاً عن قوله جازماً  
إن ذاك العِراكَ دام قريباً من ستة أشهر ، وَيَمْضِي على ذلك زمنٌ طويلٌ ، ويساورُهُ  
مِثْلُ ذلك الجهادِ ، ولكنَّ بِمعنى معاكسٍ ، فيخرجه اللهُ ، على قوله <sup>(١)</sup> ، من العزلة  
ويعيده إلى التدريسِ والرسالة .

ويَذْهَبُ الغزاليُّ ، إذنْ ، باحثاً عن الإشراقِ والوَجْدِ في سورية التي هي بلدُ  
تَعَلُّمِ التصوفِ ، ولا أرى كيف يُمكنُ الشكُّ في ملاقاته الغزاليَّ لهما إلى حدٍّ ما ،  
وما كان ليَحْبِسَ نفسه أياماً وشهوراً بأجمعها في مُتَعَبِّدٍ ضيقٍ أو في غرفةٍ صغيرةٍ بمنارةٍ  
للم يَذُقْ في هذه العُرُلاتِ بهجاتٍ باطنيةً . وقد صرَّحَ جازماً أنه كانت لديه وَجَدَاتٌ  
أو أنه بَحَثَ عنها كما هو الأصحُّ ، وقد قال إن حوادثَ الزمانِ ومهماتِ العيالِ - ويبدو  
أنه أهلُ العيالِ - ، تُفَيِّرُ في وجه المراد . ومما وَكَّدهُ أن خَلْواتِهِ دامت مقدارَ عشرِ  
سنينِ انكشفتَ له في أثنائها أمورٌ لا يُمكنُ إحصاؤها واستقصاؤها <sup>(٢)</sup> .

ومع ذلك فإن من المحتمل أن الغزاليَّ لم يَتَجَمَّلْ بِجَمَلٍ أَكْبَرَ المتصوفة الآخرين ،  
فلا يَلُوح أنه عَرَفَ حاصلَ الأحوالِ التي وصَّفها ابنُ سينا ، منذ هُتِيتِهِ ، وَصَفَ  
مُؤَكِّدٍ مع أنه لم يُجَرِّبها ، ولا أَعْلَمُ هل كَتَبَ شيئاً جازماً حَوْلَ نظرية المقاماتِ

(١) النقذ ، ص ٤٩ .

(٢) للنقذ ، ص ٤١ .

الصوفية ، وذلك إلى أنه لم يشتهر بكونه صاحب كراماتٍ ، فلم تَصْغُ القصةُ حَوْلَ سِيَاهِ هَالَةٍ كَتَلَتْ التي أحاطت بالخَلَاجِ والبِسطامِيِّ . وقول إنه كان ذا مواهب نفسانية فقيرة نسبياً إذا ما أردنا القولَ على غرار بعض علمائنا المعاصرين ، وَلِذَا يُمكنُ عَدُّهُ مثالاً على صوفيٍّ بالغِ العظمة ، ولكن مع كَوْنِ ملكاته العقلية تَفُوقُ ملكاته الوجدية على الرغم من كلِّ شيء ، ومثالاً على صوفيٍّ عالمٍ في علم الأخلاق وعلم النفس كلياً قبل كلِّ شيء ، فرأى في تنقيف الشعور الديني ، على الخصوص ، وسيلةً لإِنماء شعور الجمال الخُلُقِيِّ .

وكان على الغزاليِّ ، مثلاً إمام ، أن يناضل في موضوع التصوف ، نوعين من الأعداء ، وهما : الارتيازيون الذين يُنْكِرُونَ حقيقةَ الوجود ، والصوفيُّ الذين يَفْغُلُونَ عن العقيدة فيَغْوصُونَ في مذهب وحدة الوجود .

ومما وَكَّدَ الغزاليُّ بجرارة إمكان العلم بالكشف ، وهذا أمرٌ يُهِمُّ الفلسفة ، وهذا أمرٌ يتعلّق بنظرية المعرفة في الحقيقة ، وإنما يَرى أن هذه النظرية غير قابلةٍ للإثبات إلا قليلاً ، وهي مما لا يُمكنُ غيرُ توكيده فقط ، وقد دافع الغزاليُّ عنها بقوةٍ وبلاغةٍ في كتاب « عجائب القلب » وكتاب « آداب السماع والوجد » ، وكلا الكتابين من « إحياء علوم الدين » .

ولا جَرَمَ أنه - من غير شك - لا تُعَوِّزُنا الأدلةُ المقتبسةُ من علم الكلام والكتب المقدسة وتاريخ الزهاد التي يُمكنُ الاستشهادُ بها في بيان حقيقة الوجد . ويقول الغزاليُّ <sup>(١)</sup> إن الذي يؤمن بالأنبياء يعتقد أنهم بَشَرٌ تُكْشَفُ لهم ما هيأتُ الأشياءُ وأنهم مبعوثون للعناية بما فيه خيرُ الخلق ، فلا شيء يَمْنَعُ من تَحْيِيلِ أناسٍ

(١) كارادوقو ، الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ص ٢٤ ، كتاب عجائب القلب .

آخريْن تُكشَفُ لم عَيْنُ الماهيات من غير أن يُحمَلوا على القيام بأية رسالة كانت ،  
يَبْدُ أن الدليل الموضوعي في هذا البحث مستنبط من نظرية وجود العالمين : العالمُ  
الظاهر والعالمُ الخفيُّ ، أى الملكُ والمَلَكُوتُ ، فالعالمُ الظاهرُ هو ما تُدركه الحواسُ  
بأعضاء الجسم ، والعالمُ الخفيُّ هو ما تُدركه النفسُ بخاصية العَيْنان الروحانيَّ ، ولا  
تقوم النفس بممارسة هذه الخاصية بسبب قيود الجسم ، ولكنها إذا ما طُهرت من  
رُبطها الجسدية حرَّرتْ قواها الإدراكية وَغَشِيَتْ معاينةَ أمور الروح ، ولذلك  
يُوجَدُ للعلم نوعان : العلمُ الحسِّيُّ والعلمُ الخفيُّ ، فأحدهما وليدُ التجربة البدنية والعقل ،  
والآخرُ وليدُ النُسك والإيمان ، ويقول الفرائي<sup>(١)</sup> إنه يُوجَدُ للقلب بابان : بابٌ  
نافذٌ إلى الخارج والآخَرُ نافذٌ إلى الباطن وإلى المَلَكُوت وهو الإلهام والاستكشاف  
والوحي . وبأبى الفرائي بالتباس اللطيف الآتى ، وهو : لو فرضنا حوضاً مخفوراً في  
الأرض لا حَتْمِلَ أن يُسَاق إليه الماء من فوقه بأنهارٍ تَفْتَحُ فيه ، ويَحْتَمِلُ أن يُخَفَّرَ  
أَسْفَلُ الحوض وَيُرْفَعَ منه الترابُ إلى أن يَقْرَبَ من مستقرِّ الماء الصافي فينفجر  
الماء من أسفل الحوض ويكون ذلك الماء أصفى وأدوم ، وقد يَكُونُ أغزرَ وأكثَرُ ،  
فذلك القلبُ مِثْلُ الحوض ، والعلمُ مِثْلُ الماء ، وتَكُونُ الحواسُ الحسُّ مِثْلَ  
الأنهار ، وقد يُمَكِّنُ أن تُسَاق العلومُ إلى القلب بواسطة أنهار الحواسِ والاعتبارِ  
بالمشاهدات حتى يمتلئ ، علماً ، ويُمَكِّنُ أن تُسَدَّ هذه الأنهارُ بالخَلْوة والعزلة وَغَضُّ  
البصر ، ويُعمَدَ إلى عمق القلب بتطهيره ورَفْعِ طبقات الحُجُب عنه حتى تنفجر  
ينابيعُ العلم من داخله .

ولا يمكن التعبير في الغالب عن هذا العلم الذى يُوَصَّلُ إليه بالاستكشاف

(١) الكتاب المذكور ، الصفحة ثلثها .



للباشر ، ولا يفتي هذا ، على قول إمامنا <sup>(١)</sup> ، أنه وهى <sup>(٢)</sup> ، أولاً تدخل ضمن نطاق تجربتنا طائفة من الأمثلة عن أمورٍ مُفَكِّرٍ فيها أو مشعورٍ بها من غير أن يُعْرَبَ عنها . إن مما يحدث كثيراً أن تُعْرَضَ مسئلتان من ذات الشكل ظاهراً على إمام بارع فيُصِرُّ بينهما أولَ وهلةٍ فرقاً وبشعرٍ بوجوب حلِّهما حلّاً مختلفاً وإن ظلَّ عاجزاً عن إيضاح مدار هذا الاختلاف ، وليس هذا عن نقصٍ في البلاغة ، بل لأن الشكل الذى يُدْرِكُ بالغِ الدقة ويتحدَّى كلَّ عَرْضٍ ، وأما أحوالُ النفس فما أكثر ما تُشْعِرُ في قوادنا عنها باقتباضٍ وانساضٍ لا نستطيع بيان سببهما ، أفلا يُمكنُ أن يكون هناك حادثٌ قديمٌ أو وجبَ الفرح أو الألم فيها ؟ أجل ، لقد نسيَ الحادث ، ولكن ذِكرَ الانطباع يُعَاوِدُ ، وهى إذ عُرِلَتْ تتخذُ صبغةً غريبةً تُوجِبُ تَجَرُّبَنا عن إيضاح أمرها ، وكذلك لا يستطيع الرجل الذى يَسْهَلُ عليه كثيراً أن يميزَ جيّدَ الشعر من رديئه إيضاح ما يُشْعِرُ به للآخرين الذين ليست عندهم هذه الخاصية .

وبما يحدّر ذكره كونه هذه النظرية في إمكان العلم الاستكشافى ، إذ عُمِّتْ كما أَلَمْنَا إليه ، تَجَعَلُ من الوجدِ ، كما يلوح نتيجةً للشكِّ ضرورية ، وهى بذلك تبعد عن النظرية النصرانية القائلة : إن الوجدية من الله فى جميع الأحوال . ولا أستطيع أن أقول : هل انتهى النزاع إلى صوغ مذهب صوغاً جليلاً حول هذه النقطة ، وإنما يذكّر النزاع فى موضعٍ آخر <sup>(٣)</sup> ، كَيْتَا يكافحها ، رأى الفلاسفة الرصين ، رأى هؤلاء الفلاسفة الذين كانوا يقولون إن هذه الوسيلة للمعرفة ليست

(١) مك دونالد ، الديانة الوجدية ، ص ٧٢٨ ، ترجمة كتاب آداب السماع والوجد (من إحياء علوم الدين) .

(٢) كارادوقوف ، النزاع ، كتاب الإحياء ، ص ٢٢ .

عملية من غير أن يُنكرُوا إمكانها ، وإن كثيراً ممن يسلكون سبيل الصوفية كانوا يُقَوِّضون صحتهم فيها ويوهنون عقلمهم ويدعون أنفسهم تُغَوَّى بالأوهام من غير أن تكون لهم هبات خاصة في ذلك ، فأقل دراسة للعلم الوضعي كانت تزيدهم ثقافةً وتُنقِذُهم من هذه الأوهام ، وذلك الرأي أقرب إلى وجه النظر النصرانية . وحاصل القول أن من الأوفق ، كما يظهر أن يُسَلَّم - كنتيجة لانطباع إجمالي ، إن لم يكن نتيجة لنصوص جازمة إطلاقاً - بالنظرية التي عدَّ بها الغزالي والصوفية أمر الزهد وسيلةً منتظمة إلى بلوغ العلم ، وأمر الوجد شيئاً ينال بعد مدة طويلة على قدر الإمكان تُقْضَى في رياضات الزهد ، وهكذا فإننا نقول إنه لا يمكن عزو مثل هذا إلى النصرانية ، ولا نجد في غير الهند فكرة كالتى تقول بإمكان إجبار الله في سرّه من بعض الوجود .

وأما المناحي القائلة بوحدة الوجود ، والتي يمكن أن ينطوي عليها التصوف ، فإن الغزالي يرى <sup>(١)</sup> أنها تنشأ ، على الخصوص ، عن محاولة عرض أحوال بالألفاظ لا يمكن التعبير عنها ، وهو لا يريد أن يتكلم عن مقرّ في الله ولا عن اتحاد أو اتصال به ، وهو يصبُّ اللعنة على الفكرة الإلهادية التي يمكن أن تُحدثها هذه التعابير في النفوس ، وذلك من غير أن يؤدي أىّ تردد في أمر المذهب من هذه الناحية ، والخلاصة هي أنه يُقرّر نظرية معتدلة عن التصوف الشئى الذى يُبعدُ مذهب وحدة الوجود ، والذي يُمكنك التصوف ضمن حدود سديدة ، والذي يجعل من التصوف مدرسة رائعة لإيمان متواضع وخلق نقي والقائل إن الوجد

كما يُلوح ، يَكُون في متناول الإنسان . وهكذا فإن النزالي يَسِيرُ على غرار القَشِيرِي والأشعري فيوطدُ الشنَّة الإسلامية ، وذلك كما صَنَعَ عَقَبَ عَيْنِ المذهب فوطدَ العيارَ الشنِّي في النقاش الكلاسي ، وعَيْنُ مُرُوقِ الفلاسفة ومَحْصَ علم الأخلاق وصاغَ أمرَ العقيدة نهائياً .

ولننظر الآن ، مستعيتين ببعض الأمثلة ، كيف تبدؤ عند مؤلفنا هذه النظرية العظيمة عن الأخلاق الزهّدية ، وأول ما تَقْتَرِضُ هذه النظرية الاعتقادُ في إمكان الكمال الخُلُقِي . ويبدى النزالي ، منذ الكلمات الأولى التي يَنْطِقُ بها حول هذا الموضوع ، أفكاراً جميلةً نقّاذةً .

قال النزالي <sup>(١)</sup> إن من الناس من استنقل المجاهدة والرياضة فزعم أن الأخلاق لا يَتَصَوَّرُ تَغييرها وأن الطَّبَاع لا تتغير ، واستدلَّ على ذلك بأن الخُلُقَ صورةُ الباطن كما أن الخُلُقَ صورةُ الظاهر ، فأنحِلَقَةُ الظاهرة لا يَقْدَرُ على تَغييرها ، أى إن القصير لا يَقْدِرُ أن يَحْمَلَ نَفْسَهُ طويلاً ، ولا الطويلُ يَقْدِرُ أن يَحْمَلَ نَفْسَهُ قصيراً ، ولا القبيحُ يَقْدِرُ على تحسين صورته ، وعلى القُبْحِ الباطن يَجْرِي هذا المجرى ، ووَجِدَ من قال إن حُسْنَ الخُلُقِ يَمُحُّ الشهوة والغضب وإنه جَرَّبَ ذلك بطول المجاهدة فَرَفَ أن ذلك من مقتضى المزاج والطبع وأنه لا يَنْقَطِعُ عن الَادْمَى فاشتغاله به تَضْيِيعُ زمانٍ بغير فائدة ، - ويردُّ إمامنا على هؤلاء الجبِلِيِّينَ بإيضاحه ما يجب أن يُنْتَظَرَ من المجاهدة والرياضة ، وذلك أنه لا يَقْصَدُ تَغييرُ الخُلُقَةِ ، وإنما يَقْصَدُ إِصْلَاحُ

(١) الإحياء ، الربع الثالث ، ص ٤٠-٤١ ، « بيان قبول الأخلاق لتفسير بطريق الرياضة » .

النقائص أو اكتساب للحاسن للملائمة للخلق، مثال ذلك أن النواة ليست بتفاح ولا نخلة، إلا أنها خلقت خلقاً يُمكن أن تصبح نخلة إذا أُضيفت التربة إليها، ولا تصبح تفاحاً أيضاً، ولا بالتربة، فإذا صارت النواة متأثرة بالاختيار حتى تقبل بعض الأحوال دون بعض فكذلك الغضب والشهوة لو أردنا قمعها وقهرها بالكلية حتى لا يبقى لها أثر لم نقدر عليه أصلاً، ولو أردنا سلاستها وقودها بالرياضة والمجاهدة قدَرنا عليه، وقد أمرنا بذلك، وصار ذلك سبب نجاتنا.

وغاية العمل الروحاني هو تعديل الأهواء لا تقويضها، ويتم هذا العمل بمحل الأعضاء، عن إرادة، على إنجاز أعمال ملائمة للفضيلة التي يراد اكتسابها كيما تولد هذه الفضيلة في النفس بفعل العادة، ومن ذلك أن الذي يؤدّي نيل الكرم يُقدّم على توزيع العطايا والهبآت ويدوم على ذلك حتى تُصبح هذه الأعمال أمراً اعتيادياً لديه. وهذا هو مناج خلقي النصاري، وبهذا يستدل الغزالي عَرَضاً على قاندة طول الحياة، وذلك أن العمل الروحاني كلما طال أدى إلى عادة الخير وطُبِعت الفضائل في القلب.

ثم يقابل إمامنا بين النقائص والأمراض، وبين مزاج الميول الذي تتألف منه الفضيلة والأمزجة التي تنشأ عنها سحتنا، فيستنبط من ذلك مذهب التصوف المشهور القائل بلزوم وجود شيخ<sup>(١)</sup> وذلك أن النفس إذ كانت مريضة فإن المديرة طبيعتها، وكما أنه يجب أن يعرف الطبيب كل شيء عن حال مريضه الجسدية. عن عدم استطاعته أن أن يداوى من الأمراض غير ما يعرف فإنه يجب أن يعرف الشيخ كل شيء عن

حال المريض المتصوف الروحية ، عن حال هذا المريض الذى يلتمس نصائحهم ، وذلك « أن يجلس بين يدي شيخ بصير بعيوب النفس مُطَّلِع على خفايا الآفات ويُحَكِّمُه في نفسه ويتبع إشارته في مجاهدته ، وهذا شأنُ الريد مع شيخه والتلميذ مع أستاذه فيُعرِّفه أستاذه وشيخه عيوب نفسه ويُعرِّفه طريقَ علاجه » ، وهذه مبادئ التوجيه النصراني الخالصة .

ولم يُفرِّق الغزاليٌ بجلاء بين مختلف الفضائل التي يتألف منها أعلى المحاسن والمشارع أو الأحوال الصوفية ، وإليك سلسلة من الكلمات التي يجمعها تحت اسم « المقامات » المشتركة ، وهي التوبة والصبر والشكر والخوف والرجاء والفقر والزهد والتوحيد والتوكل ، والقانون العام لأوضاع النفس هذه هي أنها تتألف من علم وحال وعمل ، ومن الواضح أن يطابق هذا التقسيم تقسيماً كلاًسياً لخصائص النفس إلى عقل وإحساس وإرادة ، والمعرفة هي الأصلُ على قول المؤلف ، فعنها ينشأ الحال ، وعن الحال ينشأ الفعل ، والعلم في المعرفة مثلاً هو علم لطف الله وكرمه ، والحال هي حال الفرح عند تذكرة هذا السكرم ، ويقوم العمل على توجيه الإنسان حياته ضمن المعنى الذي يريده الكريم ، - ولتَنيف قليلاً عند حدِّ التوبة <sup>(١)</sup> .

العلم المتعلق بالتوبة هو معرفة عظم ضرر الذنوب وكونها حجاباً بين العبد وكل محبوب ، فإذا عرّف الإنسان ذلك معرفة مُحَقَّقة ييقن غالب على قلبه ثار من هذه المعرفة تألم للقلب بسبب قَوَات المحبوب ، فإن القلب مهما شَعَرَ بقَوَات محبوبه تألم ، فإن كان قَوَاتُهُ بفعله تأسَف على الفعل المفقوت ، فيُسَيِّ تألمه بسبب فعله المفقوت لحبوه ندماً ، فإذا غَلَبَ هذا الألم على القلب واستولى انبعث من هذا الألم في

القلب حالة أخرى تُسمى إرادةً وقصداً إلى فعلٍ له تَعَلُّقٌ بالحال وبالماضى وبالاستقبال، أما تعلقه بالحال فبالترك للذنب الذى كان ملابساً، وأما بالاستقبال فبالعزم على ترك الذنب المُفَوَّتَ للمحبوب إلى آخر العمر، وأما بالماضى فيتلاقى ما فات بالخير والقضاء إن كان قابلاً للخير.

والتوبة واجبة على الإنسان، وقد أفاض الفزائى فى بيانها، فلتقى فى هذا المَعْرِضِ الاعتراض الآتى القائل: إن الندم جزء من التوبة، والواقع أن الندم شعور يعانى به الإنسان ولا يتعلّق بإرادته تَعَلُّقُ العزيمة، فكيف يَكُونُ واجباً وهو لا يدخل تحت الاختيار؟ وعن هذا يجيب الإمام بقوله: إن التألم هو العلم بقوّات المحبوب، وإن التألم يعقّب هذا العلم بحكم الضرورة، ولذا فإن العلم هو الذى يدخل تحت الوجوب، وذلك لا بمعنى أن العلم يخلقه الإنسان ويُجِدِّثُهُ فى نفسه، فالكلُّ من خَلَقَ الله فعله، فإن قلت: أفليس للإنسان اختيارٌ فى الفعل والترك؟ قلنا: نعم، وذلك لا يناقض قولنا إن الكلَّ من خَلَقَ الله، بل الاختيارُ أيضاً من خَلَقَ الله، والإنسان مضطّرٌّ فى الاختيار الذى له، ومن الواضح أن الفزائى فى هذا الموضع ينحرف عن موضوعه بعض الانحراف مُبْتَلِلاً، لا رَبَّ، بما لقوة خفية من إحساسٍ أصمٍّ يحاذِرُ علمه الكلامى أن يذكره هنا، وهو الغفران.

وقد أبصرنا من هذه العبارات القليلة أننا كنا بسبيل ذكر طُرُقٍ معتادة لدى المتكلمين، وذلك أن البحث فى أمر التوبة يثير مسألة أخرى شغلت بال المتكلمين والمترلة معاً، وأبدوا حولها آراءً متناقضة، وهى مسألة الدَرَجَاتِ التى يَشْغُلُهَا الأُنبياءُ فى الإيمان، ويقول الفزائى: إن هذا العلم الخاص بالتوبة ليس من علوم المكاشفات التى لا تتعلق بعسل، بل هو من علوم المعاملة، وكلُّ علم يَرَادُ لِيَكُونُ

باعثاً على عليّ فلا يَقَعُ التخلص من عَهْدَتِهِ ما لم يَصِرْ باعثاً عليه، فالعلمُ بضرر الذنوب إنما أريدَ لِيَكُونَ باعثاً على تَرْكِهَا، فمن لم يَتْرُكْهَا فهو فاقِدٌ لهذا الجزء من الإيمان، كما إذا قال الطبيب هذا سُمٌّ فلا تتناوله يقال تتناول وهو غير مؤمن بقوله إنه سُمٌّ مهلك، ويكون العاصي بالضرورة ناقصَ الإيمان في الأمر الذي يَقْصِي به، وذلك أن الإيمان كالإنسان مع أعضائه، وأن قَدْرَ شهادة التوحيد (وهي أشهد أن لا إله إلا الله) يُوجِبُ البُطلان بالكلية كفقْد الروح، وأن الذي ليس له إلا شهادة التوحيد والرسالة (وهي أشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسولُ الله) هو كإنسانٍ مقطوع الأطراف مفقوء العينين، فاقِدٌ لجميع أعضائه الباطنة والظاهرة، لا أصلَ الروح. وكما أن مَنْ هذا حاله قريبٌ من أن يموت قِربَالِه الروح الضميعة المنفردة التي تَخَلَّفَ عنها الأعضاء التي تَمِدُّهَا وتَقْوِيهَا فكذلك مَنْ ليس له إلا أصلُ الإيمان وهو مُقَصَّرٌ في الأعمال قريبٌ من أن تُقْتَلَعَ شجرةُ إيمانه إذا صدمتها الرياح العاصفة الحركية للإيمان في مقدِّمةِ قدوم ملك الموت ووروده، فكلُّ إيمانٍ لم يَنْبُتْ في اليقين أصله ولم تنتشر في الأعمال فروعه لم يَنْبُتْ على عواصف الأهوال وخيف عليه سوء الخاتمة. وقولُ العاصي للطبع إني مؤمنٌ كما أنك مؤمنٌ، كقول شجرة القَرعر لشجرة الصَّنوبر أنا شجرةٌ وأنتِ شجرةٌ، وما أحسن جوابَ شجرة الصَّنوبر إذا قالت ستمَ حين اغترارك بشمول الاسم إذا عَصَفَتْ رياحُ الخريف فعند ذلك تنقطع أصولك وتتناثر أوراقك وينكشف غرورك في المشاركة في اسم الشجر مع الغفلة عن أسباب ثبوت الأشجار. وهذا أمرٌ يَظْهَرُ عند الخاتمة، حتى إن نَبَاتِ المارفين يَنْقَطِعُ خوفاً من دواعي الموت ومقدِّماته الهائلة التي لا يَنْبُتُ عليها إلا الأهلون<sup>(١)</sup>،

- ويرى من ذلك القول أن الشنّة الإسلامية كرهت مقاسمة المذهب النصراني في الغفران، وأنها حاولت في هذه المسئلة البالغة الدقة عن حال المؤمن المقترب للكبيرة أن تسيّر بسلطانها وأن تفتح سبلاً خاصة لنفسها .

ويمكن أن يربط بنظرية التوبة ، التي تقوم فيها ، كما رأينا ، مفضلات تسوقنا إلى اللاهوتية ، نظرية بسيطة مبدأ مهمة كبساطتها يمكن أن يعبر عنها بطرين ، وهي نظرية النية ، وذلك : « إنما الأعمال بالنيات »<sup>(١)</sup> ، ولكل امرئ ما نوى ، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها »<sup>(٢)</sup> ، و « إن الله تعالى لا ينظر إلى صوركم وأموالكم ، وإنما ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم ، وإنما نظر إلى القلوب لأنها مظنة النية » ، و « رجل آتاه الله الله عز وجل علماً ومالاً ، فهو يعمل بملء في ماله ، فيقول رجل لو آتاني الله تعالى مثل ما آتاه لعلمت كما يعمل ، فيها في الأجر سواء » ، و « إن رجلاً قتل في سبيل الله وكان يدعى قتيل الجمار ، لأنه قاتل رجلاً يأخذ سلبه وجماره فقتل على ذلك ، فأضيف إلى نيته » .

والآن لنقتبس من الغزالي في موضوع الخوف والرجاء مثالا من تحليلات المشاعر الخلقية التي برع فيها .

إن الخوف عند الغزالي<sup>(٣)</sup> ، عبارة عن تألم القلب واحتراقه بسبب توقع مكروه في الاستقبال ، ومن أنس بالله لم يبق له التفات إلى المستقبل ، فلم يكن له خوف

(١) الإحياء ، ٤ ، ص ٢٥٩ .

(٢) تكملة الحديث : ( أو امرأة يكحبها فهجرته إلى ماهاجر إليه ) . عبد النبي

(٣) الإحياء ، ٤ ، ص ١١٢ .



ولا رجاء ، بل صار حاله أعلى من الخوف والرجاء اللذين هما زمامان يَتَمَنَّانِ النفس من تقدُّمها نحو الله ، وقال مُحَدِّثٌ إن الخوف حجابٌ بين الله والنفس ، وقال آخر إذا شغلَ الحُبُّ قلبه في مشاهدة المحبوب بخوفِ الفراق كان ذلك نقصاً في المشاهدة ، ومشاهدة الله بلا خوفٍ من الابتعاد هو الحدُّ الوحيد في سِرِّ الصوفي .

وأقلُّ درجات الخوف أن يَمْنَعَ الإنسانُ نفسه عن المخطورات ، ويُسمَّى هذا وَرَعاً ، فإن زادت قوته كَفَّ عما يتطرق إليه إمكان التحريم ، ويُسمَّى هذا تقوى ، وقد يَحْمِلُهُ على أن يترك ما لا بأسَ به مخافة ما به بأسٌ ، ويُسمَّى هذا صِدْقاً .

والخوفُ سَوَاطُ الله يَسُوقُ به عبادَه إلى المواظبة على العلم والعمل ، والأصلحُ للهِيمَةِ ألا تَحُلُوْا عن سَوَاط ، وكذا الصبيُّ ، ولكن ذلك لا يَدُلُّ على أن البالغة في الضرب محدودة ، وذلك أن الخوف له قصورٌ ، وله إفراطٌ وله اعتدالٌ ، والحمودُ هو الاعتدالُ والوسَطُ ، فأما القاصرُ منه فهو الذي يَجْرَى مجرى رقة النساء ، فيَحْطُرُ بالبال عند سماع آية من القرآن ، فيُورِثُ البكاء وتَفْيِضُ الدموعُ ، وكذلك عند مشاهدة سببٍ هائل ، فإذا غاب ذلك السبب عن الحسِّ رَجَعَ القلبُ إلى الغفلة ، فهذا خَوْفٌ قاصرٌ قليلُ الجذوى ضعيفُ النفع ، وهو كالقضيبي الذي تُضْرَبُ به دابةٌ قوية لا يؤلمها المأمرُ حافاً فلا يسوقها إلى المقصد ولا يَصْلُحُ لرياضتها ، وهذا خوفُ الناس كلِّهم إلا العارفين ، وأما المُفْرِطُ فإنه يجاوز حدَّ الاعتدال حتى يخرج إلى العجز واليأس والقنوط ، وهو يَمْنَعُ من العمل ، وهو يؤدي إلى الوَلَه والذهشة ، وقد يُفْضِي إلى الموت ، وهو كالضرب الذي يَقْتُلُ الصبيَّ بِحُجَّةٍ مجازاته .

والخوف أسبابٌ شتى ، والشئ قد يُخَافُ لِذَاتِهِ أو لِمَا يَنْشَأُ عنه من مصائب ، ومن الأمور التي تُخَافُ لمواقبها يُذكرُ الموتُ قَبْلَ التوبة ، ونَكْثُ العهد ،

وضفُ القوة عن الوفاء بتمام حقوق الله ، وزوال رِقَّة القلب وتبدُّلها بالقساوة ، وخوفُ استيلاء السادة في اتباع الشهوات المألوفة ، ومن الأمور التي تُخافُ لِدَاتِهَا يُذَكَّرُ سَكَرَاتُ الموت وشِدَّتُهُ ، وسؤالُ المَلَائِكِينَ : مُنْكَرٌ وَنَكِيرٌ ، والمُؤَقَّفُ بين يَدَيِ الله ، وكَشْفُ السِّرِّ ، والعبورُ على صراطِ جهنم ، والنار . وأعلى رُتَبِ الخوفِ هو خَوْفُ الفراق والحجاب عن الله ، وهو خَوْفُ العارفين ، وما قَبْلَ ذلك هو خَوْفُ الصالحين .

وقد وَقَعَ سؤالٌ عن أَىِّ الأمرين أفضلُ : آخِطُفُ أَمْ الرِجَاءُ <sup>(١)</sup> ، وقد وَقَعَ نِقَاشٌ حَوْلَ هذِهِ المسْئَلَةِ ، فقال كثيرون إن هَذَا سؤَالٌ فَاسِدٌ ، وهو كَقَوْلِ القَائِلِ : الْخَبِزُ أَفْضَلُ أَوْ الْمَاءُ ، وَجَوَابُهُ أَن يُقَالُ الْخَبِزُ أَفْضَلُ لِلْجَائِعِ وَالْمَاءُ أَفْضَلُ لِلْعَطْشَانِ ، فَتَفْضِيلُ بَعْضِ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ عَلَى بَعْضِ أَمْرٍ نَسِيٍّ ، وَالْخَوْفُ وَالرِّجَاءُ دَوَا آتَن تَدَاوَى بِهِمَا الْقُلُوبُ ، فَفَضْلُهُمَا بِحَسَبِ الدَّاءِ الْمَوْجُودِ ، فَإِنْ كَانَ الْغَالِبُ عَلَى الْقَلْبِ دَاءُ الْأَمْنِ مِنْ مَكْرِ اللَّهِ وَالْإِغْتِرَارِ بِهِ فَالْخَوْفُ أَفْضَلُ ، وَإِنْ كَانَ الْغَالِبُ هُوَ الْيَأْسُ وَالْقَنُوطُ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ فَالرِّجَاءُ أَفْضَلُ ، وَيَجُوزُ أَنْ يُقَالَ مُطْلَقًا الْخَوْفُ أَفْضَلُ عَلَى التَّأْوِيلِ الَّذِي يُقَالُ فِيهِ الْخَبِزُ أَفْضَلُ مِنَ السَّكَنِجَبِينَ ، إِذْ يَمَآجِ بِالْخَبِزِ مَرَضُ الْجُوعِ وَبِالسَّكَنِجَبِينَ مَرَضُ الصَّفْرَاءِ ؛ وَمَرَضُ الْجُوعِ أَغْلَبُ وَأَكْثَرُ . فَبِهَذَا الْإِعْتِبَارِ غَلَبَةُ الْخَوْفِ أَفْضَلُ لِأَنَّ الْمَعَاصِيَ وَالْإِغْتِرَارَ عَلَى الْخَلْقِ أَغْلَبُ ، وَإِنْ نُظِرَ إِلَى مُطْلَعِ الْخَوْفِ وَالرِّجَاءِ فَالرِّجَاءُ أَفْضَلُ لِأَنَّهُ مُسْتَقَى مِنْ بَحْرِ الرَّحْمَةِ وَمُسْتَقَى الْخَوْفِ مِنْ بَحْرِ الْغَضَبِ . وَيَذْهَبُ إِمَامُنَا مُسْتَنْجَبًا إِلَى أَنَّ الْأَصْلَحَ لِعَظَمِ النَّاسِ هُوَ الْإِعْتِدَالُ بَيْنَ الْخَوْفِ وَالرِّجَاءِ .

وأخيراً إذْ أَبْصَرْنَا أَنَّ النُّزْوَءَ مِنْ جَمِيعِ تِلْكَ التَّنْجِيَّاتِ لَيْسَ سِوَى مَحَبَّةِ اللَّهِ  
وَأَنَّ مَا تَتَأَلَّفُ مِنْهُ مِنَ الْوَجْدِيَّاتِ لَيْسَ سِوَى أَوْضَاعٍ لَهَا فَإِنَّا نَطْلُبُ مِنَ الْفَرَائِضِ أَنْ  
يُحَدِّثَنَا عَنْ الْمَحَبَّةِ لِأَخْرَجَ مَرَّةً أَيْضاً .

إِنَّ الْمَحْبُوبَ الْأَوَّلَ عِنْدَ كُلِّ حَيٍّ <sup>(١)</sup> نَفْسُهُ وَذَاتُهُ ، وَمَعْنَى حُبِّهِ لِنَفْسِهِ أَنْ فِي  
طَبْعِهِ مَيْلًا إِلَى دَوَامِ وَجُودِهِ وَنَفَرَةً عَنْ عَدَمِهِ وَهَلَاكِهِ ، وَذَلِكَ لِأَنَّ الْمَحْبُوبَ بِالطَّبْعِ  
هُوَ الْمَلَامَةُ لِلْمَحَبَّةِ ، وَأَيُّ شَيْءٍ أَتَمُّ مَلَامَةً مِنْ نَفْسِهِ وَدَوَامِ وَجُودِهِ ؟ وَأَيُّ شَيْءٍ  
أَعْظَمُ مُضَادَّةً وَمُنَافَرَةً لَهُ مِنْ عَدَمِهِ وَهَلَاكِهِ ، وَلِذَلِكَ يُحِبُّ الْإِنْسَانُ دَوَامَ الْوُجُودِ  
وَيَكْرَهُ الْمَوْتَ ، لَا لِمَجَرَّدِ مَا يَخَافُهُ بَعْدَ الْمَوْتِ ، وَلَا لِجَرْدِ الْحَذَرِ مِنْ سَكْرَاتِ  
الْمَوْتِ ، بَلْ لَوْ اخْتَلَفَ مِنْ غَيْرِ أَلَمٍ وَأُمِيَّتٍ مِنْ غَيْرِ ثَوَابٍ وَلَا عِقَابٍ لَمْ يَرْضَ بِهِ وَكَانَ  
كَارِهًا لِذَلِكَ ، وَلَا يُحِبُّ الْمَوْتَ وَالْعَدَمَ الْمَحْضَ إِلَّا لِنَاقَسَاتِهِ أَلَمٌ فِي الْحَيَاةِ ، وَمَهْمَا كَانَ  
مُبْتَلًى بِبِلَاءٍ فَمَحْبُوبُهُ زَوَالُ الْبِلَاءِ ، فَإِنْ أَحَبَّ الْعَدَمَ لَمْ يُحِبَّهُ لِأَنَّهُ عَدَمٌ ، بَلْ لِأَنَّ  
غِيَةَ زَوَالِ الْبِلَاءِ ، فَالْهَلَاكُ وَالْعَدَمُ مَمْقُوتٌ وَدَوَامُ الْوُجُودِ مَحْبُوبٌ .

وَالْمَحْبُوبُ الْأَوَّلُ لِلْإِنْسَانِ بَعْدَ ذَاتِهِ هُوَ مَا تَدُومُ بِهِ حَيَاتُهُ أَوْ تَكْمُلُ كَالصَّحَّةِ  
وَالْمَالِ وَالْأَثَرَةِ وَالشَّيْءِ وَالْأَصْدِقَاءِ ، وَلَا يُحِبُّ الْإِنْسَانُ هَذِهِ الْأَشْيَاءَ لِأَعْيَانِهَا ، بَلْ  
لِارْتِبَاطِ حَقِّهِ فِي دَوَامِ الْوُجُودِ وَكُلِّهَا ، أَيْ أَنَّ ذَاتَ الْإِنْسَانِ هُوَ الْبَاعِثُ  
لِهَذَا الْحُبِّ .

وَالْإِحْسَانُ سَبَبٌ آخَرُ لِلْحُبِّ ، فَالْإِنْسَانُ عَبْدُ الْإِحْسَانِ ، وَقَدْ جُبِلَتِ الْقُلُوبُ  
عَلَى حُبِّ مَنْ أَحْسَنَ إِلَيْهَا وَبَفَضَ مِنْ أَسَاءِ إِلَيْهَا ، وَذَلِكَ أَنَّ حُبَّ الْقَلْبِ لِلْمَحْسَنِ

(١) الإحياء ٤ ، ص ٢١١ - ٢١٢ .

اضطراراً لا يستطاع دفعه ، وهو جِسْلَةٌ وفِطْرَةٌ لاسيلاً إلى تغييرها ، وبهذا السبب قد يُحِبُّ الإنسانُ الأجنبيَّ الذي لاقِرابَةً بينه وبينه ، وهذا إذا حَقَّقَ رَجَعَ إلى السبب الأول ، أى أن المحسن من أمدِّ بالمال والمعونة وسائرِ الأسبابِ الموصِلةِ إلى دوام الوجود وحصولِ الحفظِ التي بها يَتَهَيَّأُ الوجودُ ، وكذلك حُبُّ الطيبِ ينطوى على حُبِّ الصِّحةِ .

ويُوجَدُ سببٌ رابعٌ للحُبِّ ، وهو أن يُحِبَّ الشَّيءُ لذاته ، لا لحظٍّ يُنَالُ منه وراء ذاته ، بل تَكُونُ ذاته عينَ حظِّه ، وهذا هو الحُبُّ الحقيقيُّ البالغُ الذي يُوثِّقُ بدوامه ، وذلك كحُبِّ الجمالِ والحسنِ ، فإن كلَّ جمالٍ محبوبٌ عند مُدْرِكِ الجمالِ وذلك لعينِ الجمالِ ، لأن إدراكَ الجمالِ فيه عينُ اللذة ، واللذةُ محبوبَةٌ لذاتها لا لغيرها ، ولا تَقَنَّنُ أن حُبَّ الصورِ الجميلةِ لا يَتَصَوَّرُ إلا لأجلِ قضاءِ الشهوةِ ، فإن قضاءِ الشهوةِ لذةٌ أخرى قد تُحِبُّ الصورُ الجميلةُ لأجلِها ، وإدراكُ نفسِ الجمالِ أيضاً لذيدٌ فيَجُوزُ أن يكون محبوباً لذاته ، وكيف يُنْكَرُ ذلك والخضرةُ والماءُ الجارى محبوبٌ ، لا ليشربَ الماءَ وتوَكَّلَ الخضرةُ أو يُنَالَ منها حظٌّ سوى نفسِ الرؤيةِ ، وقد كان النبيُّ تُعْجِبُهُ الخضرةُ والماءُ الجارى . والطَّبَّاعُ السليمةُ قاضيةٌ باستلذاذِ النظرِ إلى الأنوارِ والأزهارِ والأطيارِ المليحةِ الألوانِ الحسنةِ النَّقْشِ المتناسِبةِ الشكلِ ، حتى إن الإنسانَ لتنفِرجَ عنه الغمومُ والمهمومُ بالنظرِ إليها ، لا لطلبِ حظٍّ وراءِ النظرِ ، فهذه الأسبابُ مُلِذَّةٌ ، وكلُّ لذيدٍ محبوبٌ ، وكلُّ حَسَنِ وجمالٍ لا يَخْلُو إدراكُهُ عن لذةٍ ، ولا أحدٌ يُنْكَرُ كَوْنَ الجمالِ محبوباً بالطبعِ ، فإن ثَبَتَ أن اللهَ جميلٌ كان ، لا مَحَالَةً ، محبوباً عند من انكشفَ له جماله وجلاله .

وهنا تظهرُ الْمُضِلَّةُ الكبرى لطبيعة الجمال .

قال النزالى <sup>(١)</sup> : « اعلم أن الجبوسَ في مَضِيقِ الخيالات والحسوسات رُبَّمَا يَظُنُّ أنه لا معنى للحسِّ والجمال إلا تناسب الخِلْقَةِ والشكلِ وحُسْنُ اللونِ وَكَوْنُ البياضِ مُشْرَباً بِالْحُمْرَةِ وامتدادُ القامةِ إلى غير ذلك مما يُوصَفُ من جمال شخص الإنسان، فإن الحُسْنَ الأغلبَ على الخَلْقِ حُسْنُ الأبصارِ ، وأكثَرُ التفاتِهِمْ إلى صورة الأشخاص ، فيَظُنُّ أن ما ليس مبصراً ولا متخيلاً ولا متشكلاً ولا متلوّاً مُقَدَّرٌ ، فلا يُتَصَوَّرُ حُسْنُهُ، وإذا لم يتصور حسنه لم يَكُنْ في إدراكه لَدَهُ ، فلم يَكُنْ محبوباً ، وهذا خطأ ظاهر ، فإن الحُسْنَ ليس مقصوراً على مُدْرَكَاتِ البصر ، ولا على تناسب الخِلْقَةِ وامتزاج البياض بِالْحُمْرَةِ ؛ فإننا نقول هذا خَطٌّ حَسَنٌ ، وهذا صوتٌ حسن ، وهذا فرسٌ حسن ، بل نقول هذا ثوبٌ حسن ، وهذا إناءٌ حسن ، فأى معنى الحُسْنَ الصوتِ والخطِّ وسائر الأشياء إن لم يَكُنْ الحُسْنُ إلّا فى الصورة ؟ ومعلومٌ أن العينَ تستلذُّ بالنظرِ إلى الخطِّ الحسنِ والأذنَ تستلذُّ استماعَ النِّعَمَاتِ الحسنة الطيبة ، وما من شىء من المُدْرَكَاتِ إلّا وهو منقسمٌ إلى حَسَنٍ وقبيحٍ ، فما معنى الحُسْنَ الذى تشترك فيه هذه الأشياء ؟ » .

ويرد النزالى قائلًا : « هذا البحث بطول ... ونقول : كلُّ شىءٍ جماله وحُسْنُهُ فى أن يحضر كَالهِ اللاتقِ بهِ والممكنُ له ، فإذا كان جميعُ كالاته الممكنة حاضرةً فهو فى غاية الجمال ، وإن كان الحاضرُ بعضُها فله من الحُسْنَ والجمال بقدر ما حَضَرَ ، فالفرسُ الحَسَنُ هو الذى جَمَعَ كلَّ ما يليقُ بالفرس من هيئةٍ وشكلٍ ولونٍ وحسنٍ عَدُوٍّ وَتَيْسَرٍ كَرٍّ وَفَرٍّ عليه ... وكذلك سائرُ الأشياء .

ولا يُنكرُ الحُسْنُ والجمال للمحسوسات ، ولا يُنكرُ حصولُ اللذة بإدراك حُسْنِها ، وإنما يُنكرُ ذلك في غير المُدرَك بالحواس ، فاعلم أن الحُسْنَ والجمال موجودٌ في غير المحسوسات ، إذ يُقال: هذا خُلُقٌ حَسَنٌ ، وهذا عِلْمٌ حَسَنٌ ، وهذه سيرةٌ حسنة ، وهذه أخلاقٌ جميلة ، وإنما الأخلاقُ الجميلة يراد بها العلمُ والعقلُ والعفة والشجاعة والتقوى والكرمُ والمروءة وسائرُ خِلال الخيرِ وشيءٌ من هذه الصفات لا يُدرَك بالحواس الخمس ، بل يُدرَك بنور البصيرة الباطنة ، وكلُّ هذه الخِلال الجميلة محبوبةٌ والموصوفُ بها محبوبٌ بالطبع عند مَنْ عَرَفَ صفاته ، وتلك الصفاتُ تَرْجِعُ جَمْعُها إلى العلم والقدرة ، أى علمُ حقائقِ الأمور وقدرٌ على تحلٍ نفسه عليها بغيرِ شهواته ، وجميعِ خِلال الخيرِ يَتَشَبَّه على هذين الوصفين ، وهما غيرُ مدرَكين بالحسِّ ، ومحَلُّهما من جملة البدن جزء لا يتجزأ ، وهو المحبوبُ بالحقيقة ، وليس للجزء الذى لا يتجزأ صورةً وشكلٌ ولونٌ يَظْهَرُ للبصرِ حتى يَكُونَ محبوباً لأجله ، ولذلك يُمكنُ أن يُحِبَّ محبوبٌ من غير أن يُدرَك بالحواس ، ويُجَمَلُ القول أن الإنسان يُحِبُّ كلَّ ما هو جميلٌ سواء أبالصورة الباطنية أم بالصورة الظاهرة ، فالجمالُ يشتمل على هذين المعنيين .

وكذلك يجب أن يُضَافَ إلى أسباب الحبِّ المذكورة آنفاً ، وذلك كما أوضح في موضوع الألفة ، كَوْنُ الإنسان يُحِبُّ ، أيضاً ، كلَّ مَنْ له مناسبةٌ خفيةٌ به ، وذلك نتيجةً لميلِ باطنٍ في النفس .

فلو اجتمع ما عدَّدناه من أسباب الحبِّ في موجود واحد وكانت هذه الصفات في أقصى درجات الكمال كان الحبُّ ، لا محالةً ، في أعلى الدرجات ، فهذه الأسبابُ كلها لا يَتَصَوَّرُ كالألها واجتماعها إلا في الله ، ولذا فلا يستحقُّ المحبة بالحقيقة إلا الله .

لِنَدْعَ هذه البرهنة التي هي من نابض التقوى أكثر من أن تكون مما بعد الطبيعة ، ولتستع عندنا في الأمر هو عين المذهب والوجه الذي وضع به ، فترى أنه واضح جيداً معقول جيداً فضلاً عن كونه مألوفاً لدى النصارى .

قال الغزالي أيضاً <sup>(١)</sup> : « اعلم أن أسعد الخلق حالاً في الآخرة أقوام حباً لله تعالى ، فإن الآخرة معناها القدوم على الله تعالى ودرك سعادته لقائه ، وما أعظم نعيم المحب إذا قدم على محبوبه بعد طول شوقه وتمسك من دوام مشاهدته أبد الآباد من غير منقصة ومكدر ، ومن غير رقيب ومزاحم ، ومن غير خوف انقطاع ، إلا أن هذا النعيم على قدر قوة الحب ، فكلما ازدادت المحبة ازدادت اللذة .

ويحصل اكتساب الإنسان حباً لله في الدنيا بقطع علائق الدنيا وإخراج حب غير الله من القلب ، فالقلب مثل الإناء الذي لا يتسع للخل مثلاً ما لم يخرج منه الماء ، وما جعل الله لرجل من قلوبين في جوفه ، وكلال الحب في أن يحب الله بكل قلبه ، ومادام يلتفت إلى غيره فزاوية من قلبه مشغولة بغيره ، فيقدر ما يشغل بغير الله ينقص منه حب الله ، ويقدر ما يبقى من الماء في الإناء ينقص من الخل المصوب فيه ، ( وتعرف النصرية تشبيه النفوس هذا بآنية لها اتساع سعادة ) ، ومعنى قول الإنسان : لا إله إلا الله ، كونه الله محبوب قلبه ومعبود قلبه ومقصود قلبه ، ومن هذا حاله فالدنيا سجنه ، لأنها مانعة له من مشاهدة محبوبه ، وموته خلاص من السجن وقدم على المحبوب ، وما حال من ليس له إلا محبوب واحد

وقد طال إليه شوقه وتمادى عنه حبه فخلّى من السجن ومكّن من المحبوب وروح  
بالأمن أبد الآباد ؟

واتساع معرفة النفس لله هو سبب آخر لقوة المحبة ، وذلك بعد تطهير القلب من  
جميع شواغل الدنيا وعلاقتها ، وذلك كوضع البذر في الأرض بعد تنقيتها من  
الحشيش ، وأول ما يجب هو وجود معرفة غايتها العمل ، والعمل الصالح كله في  
تطهير القلب ، ومن ثم تنشأ المعرفة الثانية التي تتكلم عنها ، وهي علم المكاشفة  
الذي يحدث في القلب عندما يصير مشاهداً للآراء الصقيلة ، والحب ينبع هذا  
العلم لا محالة .

وإليك أيضاً بياناً ظريفاً عن الشوق إلى الله حيث أظهر الغزالي ، الذي هو  
مؤلف بالغ الحكمة ، بعض الشيء عن مفارقة متصوفى الشرق فيما هم مولعون به  
من تشبهات بين العشق الإلهي والعشق البشري <sup>(١)</sup> فالغزالي يقول إن من أنكر  
حقيقة المحبة لله فلا بد أن ينكسر حقيقة الشوق إليه ، والعارف مضطرب إليه بطريق  
الاعتبار والنظر بأنوار البصائر وبطريق الأخبار والآثار ، والشوق لا يتصور إلا  
إلى شيء أذكر من وجهه ولم يذكرك من وجهه ، ومن كان في مشاهدة محبوبه مداوماً  
للنظر إليه لا يتصور أن يكون له شوق ، ومن غاب عنه معشوقه وبقي في قلبه  
خياله فيشتاق إلى استكمال خياله بالرؤية ، أو أن يرى العاشق وجهه محبوبه ، ولا  
يرى شعره مثلاً ولا سائر محاسنه فيشتاق لرؤيته وإن لم يرها قط ولم يثبت في نفسه  
خيال صادر عن الرؤية ، ولكنه يعلم أن له عضواً وأعضاء جميلة ولم يذكرك تفصيل  
جمالها بالرؤية فيشتاق إلى أن ينكشف له ما لم يره قط ، - والوجدان جميعاً متصوران



في حبِّ الله ، بل هما لا زمان بالضرورة لكلِّ العارفين ، فإن ما اتَّصَحَّ للعارفين من الأمور الإلهية ، وإن كان في غاية الوضوح ، فسكَّانه من وراء سِتْرِ رقيق فلا يَكُون مُتَضَحًّا غايةً الاتِّصاح ، وكلُّ الوضوح يَكُون بالمشاهدة وتَمَامِ إشراق التجلِّي ، ولا يَكُون ذلك إلَّا في الآخرة ، ولكمهم معها كانوا قريبين من الله في الآخرة فإنهم لن يَعْرِفُوا منه غيرَ بعضِ أموره ، وهم معها أَذِنَ لَهُمْ في نفوذها فاتهم من هذه الأمور ما لا يَحْصَى ، ولذلك فإنه لا نهاية لَشَوْقِهِم في الدنيا ولا في الآخرة .

لقد أتَى لنا أن نترك أثر الغزاليِّ ، وَلَنَخْتَمَ ذلك بفكرةٍ تُعَدُّ أكثر ما يكون طلاوةً وبساطةً وِبُعدَ غَوْرٍ ، وعاد الأمرُ لا يدور حول ما يجب على الإنسان من حُبِّ الله ، بل حول محبة الله للإنسان <sup>(١)</sup> ، ويضطرب الغزاليُّ أمام هذا الحبِّ الذي لا يُبْقِرُ فيه ما يُبْقِرُ فيما هو أساسُ للحُبِّ البشريِّ من أسباب الاحتياج والشَّوق ، وذلك أن الحبَّ بالمعنى البشريِّ مِثْلُ نحو الشيء الملائم ، وأن اللَّيل لا يُتَصَوَّرُ إلَّا في نفسٍ محدودة ناقصة ، فهو لا يُتَخَيَّلُ في الله البالغ لجميع الكمالات والجماليات التي لا تَنفَدُ مطلقاً . والواقعُ أن الغزاليَّ يَرَى أن الله لا يُحِبُّ غير ذاته ، وذلك بمعنى أنه الكلُّ وأنه ليس في الوجود غيره وغيرُ ما هو متعلِّقٌ بذاته ، ولذا يجب أن تُفسَّرَ كلمةُ محبته لعبده بكشف الحجاب عن قلبه حتى يراه بقلبه وإلى تمكينه إياه من القرب منه ، وهذا الحبُّ قديمٌ بالنسبة إلى الإرادة الأزلية التي كَوَّنَتْه ، وهو حادثٌ بحدوث السبب المقتضى له .

ويُلَوِّحُ أن هذا التفسير في مِثْلِ هذا الموضوع على شيء من الفتور ، ويَحِدُّ

الغزالي ، وقد عاد إلى مفهوم قرآني ، في هذا الإله ، الذي يبتغيه بما أوتي من قوة ، الصورة الجافية لذاك المليك الذي يأذن لعبده في كشف الحجاب عن عرشه والاقتراب قليلاً منه ، وما عَدَم اتباعه دعوة النصرانية حتى النهاية ؟ لا أدرى أيّ حجاب كان يَبْقَى قائماً أمام عينيه لو نهض فكشَفَ ذلك المشهد الرفيع للكَلَفِ الإلهي الذي تُسَمَّى أفعاله تَجَسُّداً وفداءً .



## الفصل التاسع

متصوفة العرب بعد الغزالي

١

في أحوال مؤثرة ظهر للميون بعد وفاة الغزالي بنحو نصف قرن ذاك التصوف ذو الطابع الأفلاطوني الجديد الخاص الذي قلنا إنه وُجد منذ زمن ابن سينا تحت اسم « حكمة الإشراق » مع بقائه مكتوماً تقريباً ، وذلك أن الشهروردى المقتول جهرَ به في حلب حيث أُكْرِم من قِبَل الملك الظاهر بن صلاح الدين العظيم ، وقام بمجدالٍ عنيف حيال علماء السنة ، فوشى به إلى صلاح الدين نفسه ، فأمر صلاح الدين ابنه بإهلاكه ، فقتل في السجن بحلب سنة ٥٨٧هـ في السادسة والثلاثين أو الثامنة والثلاثين من عمره ، وقد نشرنا حديثاً بحثاً عن فلسفته<sup>(١)</sup> مستعينين بكتابه المهمين : حكمة الإشراق وهياكل النور ، فلا نصنع هنا إذن غير تلخيص نتائج تلك المذكرة ، ولكن مهما يكن من التزامنا جانب الاختصار في هذا الموضوع فإن القارىء لا يجدُ عتاءً في الشعور بأهمية ذلك .

وأول ما في الأمر أن هذا النوع من الفلسفة يقول بوحدة عنعنات التصوف

(١) حكمة الإشراق ، عن الشهروردى المقتول ، المحلة الآسيوية ، يناير ١٩٠٢ .

في تاريخ العالم ، وهذه نظرية مرتبطة بنظرية الوحدة الشاملة للعنّات الفلسفية التي رأينا قيام مدرسة ابن سينا بها ، فعند السُّهْرَوَرْدِيّ المقتول أن جميع الحكماء من القدماء والمعاصرين ، سواء أكانوا من المصريين أو اليونان أو اليهود أو الفرس أو العرب ، وسواء أُنْشِئُوا هِرْمِسَ أو مَلِكِيصَادَق أو بَرُزْجِهَر أو أفلاطون أو فيثاغورس ، قد علّموا مذهبا واحداً من حيث الأساس مع اختلاف في الشكل ، وأنهم لم يعرفوه بطريق التأمل العقلي أصلاً ، بل بطريق التأمل الصوفي أو بكشف يفوق الطبيعة ، وإن شئت فقل إن الفلسفة ، ولا سيما الفلسفة الصوفية ، تنشأ عن وَحْيٍ مستمرٍّ منذ أصل العالم .

وبهذه النظرية الأولى ترتبط نظرية « القطب » التي تُبْعِدُنَا بعضَ البعد من الفلسفة كَيْمَا تُدْخِلُنَا إلى تاريخ الأديان ، ولكن مع تفضيلنا ذِكْرَهَا في كلماتٍ قليلة لِمَا نَرَى الإلماحَ إليها فيما بعد ، فهذه النظرية تَذْهَبُ إلى أنه يوجدُ على الأرض في جميع أديان البشر أناسٌ عندهم شعورٌ بِخَوَافِ الأمور مع مَوْهَبَةٍ في معرفة أُمَرَّاءِهَا ، وَيُلَقَّبُ أَمْ هَؤُلَاءِ النَّاسُ بِالْقُطْبِ ، ويكون الآخرون مساعدين له ، وتُطْلَقُ عليهم أسماءٌ مختلفة ، ويجب أن يَكُون القطبُ رئيساً للجماع البشري وإماماً للعالم .

وقد سَمَّيْتُ سُنَّةَ الإسلام بلقبِ « القطب » وباسم « الغوث » ، وقد وَضَعْتُ ألقابَ تكريم لأعظم صُوفِيَّيْهَا ، ولكنها لم تُنْعِمَ « بحقَّ المَدِينَةِ » على النظرية التامة التي تَرَى في القطب تجسّداً للعقل الربّاني ، والتي تَرَى في مساعديه تجسّدات ذات أصول أخرى مُنْبَتَّةً من الله ، وقد تكلمنا في موضعٍ آخر عن هذا المذهب

لِنُتَمَعُ<sup>(١)</sup> الذى عاد لا يَكُونُ مذهب سُهرَوَرْدِيَّنا تحت هذا الشكل ، فاعترفنا بأنه كان تامَّ الحاكاة لمذهب البُدّهاتِ ( البُوداتِ ) الأحياءِ الهندى ، ولكنْ لِنَتَكَتَّفَ بإيضاحِ فلسفة السُّهرَوَرْدِيِّ المقتول ، فالقُطْبُ أو الإمامُ عنده هو أعظمُ حَكِيمٍ صوفىٍّ فى كلِّ دُورٍ ، وعنده أن تعاليم هؤلاء الفلاسفة إذا ما أُدْرِكَتْ وُجِدَ أنها متطابقةٌ على طولِ سِلْسِلَتِها .

وما يَكُونُ ، إذَنْ ، هذا المذهبُ الثابتُ المشتركُ بين جميع الحكماء ؟ لا كبيرَ عُسْرِ فى بيان ذلك ، وذلك أنه ليس سوى مذهب المدرسة الفلسفية نهائياً ، وإن شئتَ قُلْ مدرسة ابن سينا ، وإنما أُعْرِبْتَ حكمةُ الإشراقِ عن هذه النظرية بلسانِ خاصٍّ ، أى ببعض الاستعاراتِ الحسنةِ الترتيبِ التى تَمَنَحُها منظراً خاصاً ، وذلك أنها مُنبَعثةٌ من تعارضِ الأنوارِ والظلماتِ ، فهى تدعو منيراً كلَّ ما كان عالياً صالحاً روحانياً ، وهى تدعو مظلماً كلَّ ما كان سُفلياً سيئاً مادياً ، وهى تُطْلِقُ اسمَ الأنوارِ على العقولِ ، واسمَ الأنوارِ المسيطرةِ القاهرةِ المُدْبِرةِ على عقولِ الكواكبِ الصَّرفَةِ ، واسمَ نورِ الأنوارِ على الله ، وهى تعارضُ عالمَ الظلماتِ بعالمِ الأنوارِ . وأُغْرِبُ من ذلك أن سَمَّتْ أفرادَ العالمِ الحِسِّانيِّ هياكلَ وذلك لأنها رموزٌ لعقولٍ غيرِ منظورةٍ ، وأن سَمَّتْ الجواهرَ الدُّجْنَ بَرَزَخاً ، وهى ، إذ لَمَسَتْ نظرية الكلياتِ ونظرية انبثاقِ الأفلاكِ ، عَرَضَتْ بهذه التسمياتِ منهاجاً يشابه منهاجَ ابن سينا ما أمكن ، حاشا الصبغة الثنوية التى تَبَدُّها فيها هذه الاصطلاحاتُ .

(١) انظر إلى كتاب « المحمدية » ، ص ١٨٨ .

وعند الشُّهْرُورِيِّ المَقْتُول أنه يصدُر عن نور الأنوار أو الله إشعاعٌ أو انبثاق نورانيٌّ أو إشراقٌ يَبْرُز من خلاله تصدُّ العقول . وأول ما يصدُر عن الله نورٌ واحد ، أى أقرب نور ، وهو « السَّبَبُ الأول » الذى حَكى عنه ابنُ سينا ، وهذا ، نظراً إلى الله ، يُعَدُّ ظِلًّا بالنسبة إليه ، ومن هنا ينشأ البرزخُ الأول ، أى الجسمُ الأول ، الذى هو فلكُ العالم المحدود ، ثم تنشأ البرازخُ الأخرى والأنوار الأخرى والأفلاكُ والعقول السماوية ضمنَ نظامها ، وتتحرك البرازخُ مُكَرَّهَةً بالأنوار ، وذلك بحيث يمكنُ أن تُدعى الأنوارُ قاهرةً والبرازخُ مقهورةً ، وهكذا فإن استطارةَ النور الغزيرةَ هذه تنتهى إلينا .

وعلى العموم فإن عالمنا ظلُّ طبقاً لتشبيه « المغارة » الأفلاطونيِّ المشهور ، والأفرادُ فيه ظلالٌ أنوارٍ تُمثِّلُ في هذه الفلسفة دَوَرَ الكليات ، ويُلوح أن أطرف نقطة في هذا المنهاج الغريب هو ما بدَّل من جهدٍ في القيام بتأليف ما بين المذهب الذهنيِّ والمذهب الواقعيِّ ، فهو يُنْكِرُ الواقعيَّ الخَلَام ، أى أنه لا يُوجَدُ في الخارجِ مثالٌ للبشرية ، ولا مثالٌ للحيوانية ، ولا مثالٌ لموصوف برجلين ، فليست الأفكار العامة في غير الذهن من حيث كونها أفكاراً عامة ، ولا يُمكنُ الفكرُ ، الوحيدَ ذاتاً ، أن يُوجَدَ في الوقت نفسه في أفرادٍ كثيرين وأشخاصٍ لا يُحصَوْنَ ، وفي مقابل هذا يُوجَدُ ، بالحقيقة ، شيءٌ آخرٌ غيرُ الفكر البسيط المجرد الذى في الذهن ، يُوجَدُ شيءٌ زيادةً على ما سماه سيكلاسيو الغرب بالعالم الذى بعد الشيء أو بعد الباعث ، وكيف يُمكنُ أن يُمتَقَد أن الكليات التى هى شيءٌ عالٍ تنشأ عن أفرادٍ أخطأ منها ؟ وكيف ينشأ الأعلى عن الأسفل ، أى المثالُ البالغُ الكمالِ عن الصمِّ الأسفلُ المُكَوَّن على صورته ؟ ولعلك يُوجَدُ أصلٌ مهمينٌ معينٌ لجميع أفراد النوع

عينه ، حسنًا ! ليس هذا الأصل شيئاً آخرَ غيرَ « نور » ، وهذا نورٌ ظاهر قائمٌ في عالمِ النور الخالص حيث له استعداداتٌ خاصةٌ ، أى أشكالٌ خاصةٌ للحُبِّ واللذة والسيطرة ، فتى هَبَطَ ظِلُّ هذا النور على العالم أسفر هذا المهبوط عن الأفراد المنظورين ، عن الهياكل التى تتحول ، إذ ذاك ، إلى الإنسان مع تنوّع أعضائه ، وإلى الحيوان مع هيئته الخاصة ، وإلى المعدن ، وإلى طَعمِ الشَّكْرِ ، وإلى راحة اللَّيْسِك ، إلخ ، وذلك وَفْقَ الاستعدادات الخفية التى كانت تُعدُّ مادةَ هذه الموجودات لِتُعَلِّمَ بهذا النور .

ولا شئٌ يَمْنَعُ من الاعتقاد بأن ابن سينا كان ، كما قيل<sup>(١)</sup> ، نصيراً لهذا المذهب ، وبأن حكمة الإِشراق تُمثِّلُ التصوف الخاصَ بمدرسة الفلاسفة ، ولا غرو ، فأسطورةُ سلامان وأبال التى رَوَيْنَا أمرَها ، والتى يُرى أنها تُعبِّرُ عن مذهب ابن سينا ، قد كُتِبَتْ وَفْقَ اصطلاح حكمة الإِشراق ، وبما تُجذِّرُ ملاحظته كثيراً كَوْنُ جميعِ المَعتقداتِ الشرقية أبصرت فى تمارض النور والظُّلُماتِ طابعَ مذهب «ماني» ، ولذا فإن من الممكن أن يُعتقد أن التصوف الأفلاطونى الجديد ، الذى كان بين يَدَيِ الفلاسفة ، ذو صبغة مانوية ، والواقع أن من المحتمل قليلاً أن يَكُونُ هذا التصوف ، باستعماله مثل هذا الاصطلاح ، قد أَقَلَّتْ من الثنوية تماماً ، فأقلُّ ما وجب أن يَكُونُ هو قيامُ الموضوعِ الأسمى على تَخْلُصِ النفسِ التدرىجى من عالمِ الظلمات ورجوعها إلى عالمِ الأنوار .

(١) انظر إلى ابن سينا ، ص ١٥١ - ١٥٢ ، وقد رأينا أن مخطوط أياصوفية بالآستانة التى رقمه ٢٤٠٣ يحمل اسم « الحكمة للشرقية » ، وقد حققنا أن هذا الكتاب رسالة فى الفلسفة المادية على نمط كتاب « النجاة » ، فمن المحتمل جداً أن يكون كتاب ابن سينا عن « الحكمة للشرقية » قد ضاع ، وفصلاً من ذلك فإن هذا العنوان لا يلائم رسائل التصوف التى نشرها مهران .

وقد ألف العالمُ الكلاسيُّ الكبير - فخر الدين الرازي - في الإشراف ، وكان قد تخرَّج على مجد الدين الجليّ الذي تخرَّج عليه الشهروردیُّ المقتول ، وإن مما يُرجى أن تظهر مباحث أبعاد غوراً عن هذا المذهب المُمتنع ، فالذي يظهرُ أن حكمة الإشراف عُرِفَتْ من قِبَل كثيرٍ من الصوفية معرفةً غيرَ مباشرة ، وترى كثيراً من تعبيراتها أصبح مستعملاً في التصوف السنيّ .

## ٢

وَوَجَدَتْ عَنقَنَاتُ التصوف العظيمةُ في القرن الذي جاء بعد الغزاليّ تعبيراً جديداً تاماً جداً في كتاب « عوارف المعارف » لشهاب الدين الشهروردیّ ، فهذا الكتاب معدودٌ ، مع الرسالة القشيرية وكتاب الإحياء للغزاليّ ، أكبرَ حجةٍ في تصوف الإسلام السنيّ ، وقد طُبِعَ كتاب « عوارف المعارف » على هامش كتاب الإحياء العظيم للغزاليّ<sup>(١)</sup> ، ويقوم اختلاف الكتابين على كَوْنِ كتاب « عوارف المعارف » يخاطب الصوفية على الخصوص وكون كتاب « الإحياء » يخاطب عموم المؤمنين . وكذلك يظهرُ على كتاب عوارف المعارف طابعُ الفنى في الأنباء التاريخية . وما اشتمل عليه من أبوابٍ عن مراتب الصوفية وعن انتمى إلى الصوفية وليس منهم ، مُهِمٌّ من هذه الناحية ، وكان ساسي<sup>(٢)</sup> قد لاحظهُ ، وفي الكتاب بابٌ عن المعنى الذي أُطْلِقَ على كلمة « الروح » وعلى ألفاظٍ مماثلةٍ أخرى فيعمدُ وثيقةً بالغة الإمتاع جديرةً بأن تكون موضوعاً لمقالة<sup>(٣)</sup> ، وأما نحن فلا نستطيع أن نتكلم عن

(١) نشهد على هذه الطبعة ، الإحياء ، القاهرة ، ١٣٠٦ هـ .

(٢) انظر إلى الفحats أيضاً ، وكذلك مسيو ل . بلوشه قد انتفع حديثاً من هذا الباب في دراسته الدقيقة عن الباطنية الإسلامية ، المجلة الآسيوية ، ١٩٠٢ ، جز ١٠ ، وأما الأبواب التي تكلم عنها فهي الأبواب : ٧ ، ٨ ، ٩ - الإحياء - ، ص ١٥٥ - ١٨١ .

(٣) الباب ٥٦ .



الكتاب إلا من حيث تأييده قضيتنا الرئيسة ، أى كَوْن المذهب الصوفي الذي علمه في الإسلام مذهباً متيناً له أصلٌ في النصرانية .

وهذا الشهروردى ، الذى لا يمتُّ بصلة القرابة إلى المتصوف الذى تكلمنا عنه آنفاً ، وُلِدَ في شهرورد سنة ٥٣٩ ، وكان رفيقاً للناسك المشهور ، عبد القادر الجيلانى ، الذى سنقول عنه بضع كلمات فيما بعد ، وتوفى ببغداد متقدماً السنّ أى سنة ٦٣٢ ، بعد أن نال فيها مرتبة شيخ الشيوخ ، وكان شافعي المذهب ، ويرجع نسبُه إلى أبى بكر ، ويكاد جميعُ كتابه « عوارف المعارف » يدورُ حول أخلاق الزهد وواجبات النُك ، وإليك ما يقول عن الفقر :

قال النبي<sup>(١)</sup> : « لكلُّ شىء مفتاحٌ ، ومفتاحُ الجنة حبُّ المساكين والفقراء » ، وعَرَف أحدهم الفقرَ بقوله : « أن لا يستغنى بشىء دونَ الحق » ، وقال آخرُ : « الفقيرُ هو من لا يملكُ ولا يملكُ » .

وتوجَّع الشهروردى<sup>(٢)</sup> من عدم تفريق أهل الشام بين التصوف والفقر ، وهكذا فإننا نُعبّر عن كلمة التصوف بطلب حال الصوفي ، وهو يُفرّق بين حال الصوفي والفقر ، وكذلك الورع ، فلهذه الحال معنى أوسعُ من معنى الأمرين الآخرين مع الإضافة ، فهو يراه شاملاً لجميع الحياة الروحانية ، وإذا يقوم الشهروردى بإيضاح هذا التفريق يُقدِّم عن ذلك فكرة يقضى طابعها النصرانيُّ بالعجب ، فقد قال : « الفقيرُ في فقره متمسكٌ به متحققٌ بفضلِه يؤثّرُه على الغنى ، متطلعٌ إلى ما تحقّق من العِوض عند الله ... فكلما لاحظ العِوضَ الباقى أمسك

(١) على هامش الإحياء ، ١ ، ص ١٣٥ - ١٣٦ .

(٢) على هامش الإحياء ، ١ ، ص ١٣٨ .

عن الحاصل الفانى وعائق الفقر والقلة وخشي زوال الفقر لقوات الفضيلة  
والمعوض ، وهذا عين الاعتلال فى طريق الصوفية ، لأنه تطلع إلى الأعراض وترك  
الإجهاذ ، والصوفى يترك الأشياء ، لا للإعاضة الموعودة ، بل للأحوال الموجودة ،  
فإنه ابن وقته ، وأيضاً ترك الفقير الخط العاجل واختناقه الفقر اختياراً منه  
وإرادة ، والاختيار والإرادة علة فى الحال الصوفى ، لأن الصوفى صار  
قائماً فى الأشياء بإرادة الله تعالى ، لا بإرادة نفسه ، فلا يرى فضيلة فى  
صورة فقر ، ولا فى صورة غنى ، وإنما يرى الفضيلة فيما يوقفه الحق فيه  
ويدخله عليه ، ويعلم الإذن من الله تعالى فى الدخول فى الشيء ، وقد يدخل فى  
صورة سعة مبيانة للفقر بإذن من الله تعالى فى الدخول فى الشيء ، وقد يدخل  
فى صورة سعة مبيانة للفقر بإذن من الله تعالى ، ويرى الفضيلة حينئذ فى السعة ،  
فإن الإذن من الله فيه ، - وهذا هو مذهب الأباية الصوفى الصّرف .

وما غاية الخلوة ؟ يُعرف السهروردى<sup>(١)</sup> الخلوة كما يعرفها واعظ نصرانى ،  
فهو يلاحظ أن أناساً دخلوا الخلوة على غير أصل مستقيم من تأدية حقها بالإخلاص  
وذلك أنهم سمعوا أن المشايخ والصوفية كانت لهم خلوات وظهرت لهم وقائع  
وكوشفوا بمرائب ومجائب فدخلوا الخلوة لطلب ذلك ، وهذا تحض الضلال ،  
وإنما القوم اختاروا الخلوة والوحدة لسلامة الدين وتفقّد أحوال النفس وإخلاص  
الصل لله ، فيجب على من يختار الخلوة أن يكون خالياً من جميع المراتد إلا مراد  
ربه ، وخالياً من مطالبة النفس من جميع الأسباب ، فإن لم يكن بهذه الصفة فإن  
خلوته توفقه فى فتنة أو بليّة ، ومن يك غير ذى استعداد صالح للخلوة فدخلها

(١) على هامش الإحياء ، ٢ ، ص ١٨١ - ١٨٦ .

وظَنَّ أَنَّهُ أَحْسَنُ مِنَ الْآخَرِينَ حَالًا فَإِنَّهُ يَكُونُ مَمْلُوءًا ضَلَالًا وَغُرُورًا ، وَذَلِكَ لَظَنُهُ أَنَّ غَايَةَ التَّقْوَى هِيَ الْأَذْكَارُ ، نَاسِيًا الْإِقْيَادَ إِلَى شَرْعِهِ وَأَنْبِيََائِهِ .

وَيُحِبُّ الشَّهْرُورِيُّ مَا قَامَ عَلَى الْحِلْمِ مِنَ الْفَضَائِلِ الَّتِي تُكْرِمُهَا النُّصْرَانِيَّةُ<sup>(١)</sup> كَالْتَوَاضُعِ وَالرَّقِّقِ وَمُسَاعَدَةِ الْقَرِيبِ وَالصَّفْحِ عَنِ الذُّنُوبِ ، وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ بِصَرِيحِ الْعِبَارَةِ<sup>(٢)</sup> : « وَمَنْ أَخْلَقَ الصُّوفِيَةُ التَّجَاوُزَ وَالْعَفْوُ وَمَقَابِلَةُ السَّيْئَةِ بِالْحُسْنَةِ ، قَالَ سَفِيَانُ : الْإِحْسَانُ أَنْ تُحْسِنَ إِلَى مَنْ أَسَاءَ إِلَيْكَ ، فَإِنَّ الْإِحْسَانَ إِلَى الْحَسَنِ مَتَاجَرَةٌ كَقَفْذِ الشُّوقِ ، خُذْ شَيْئًا وَهَاتِ شَيْئًا ، وَقَالَ الْحَسَنُ : الْإِحْسَانُ أَنْ تَمَّ وَلَا تُخْصَّ ، كَالشَّمْسِ وَالرِّيحِ وَالْغَيْثِ » .

وَقَدْ وَجَدَ مُؤَلِّفُنَا ، أَوِ التَّقَطَّ ، كَلِمَاتٍ جَمِيلَةً ، عَصْرِيَّةً تَمَامًا ، عَنِ الْمَدْلِ وَالْحُبَّةِ ، « وَقِيلَ<sup>(٣)</sup> : لَوْ تَحَبَّبَ النَّاسُ وَتَعَاطَوْا أَسْبَابَ الْحُبَّةِ لَاسْتَفْتَنُوا بِهَا عَنِ الْعَدَالَةِ ، وَقِيلَ : الْعَدَالَةُ خَلِيفَةُ الْحُبَّةِ تُسْتَعْمَلُ حَيْثُ لَا تُوجَدُ الْحُبَّةُ وَقِيلَ : طَاعَةُ الْحُبَّةِ أَفْضَلُ مِنْ طَاعَةِ الرَّهْبَةِ ، فَإِنَّ طَاعَةَ الْحُبَّةِ مِنْ دَاخِلٍ ، وَطَاعَةَ الرَّهْبَةِ مِنْ خَارِجٍ » . وَيَتَبَسَّطُ الشَّهْرُورِيُّ وَيَقْدِّمُ تَفْصِيلَاتِ ذَاتِ طَائِعٍ صُوفِيٍّ فِي الْحُبَّةِ فِي الدِّينِ وَفِي تَحَابِّ الْإِخْوَانِ وَتَحَابِّ الْأُسْتَاذِ الرُّوحَانِيِّ وَالشَّيْخِ وَالتَّلْمِيزِ ، وَهُوَ يُبْصِرُ نَوْعًا مِنْ تَشَارُكِ النُّفُوسِ التَّقِيَّةِ وَاتِّصَالًا مُبَاشَرًا خَفِيًّا بَيْنَ الْأَفْكَارِ وَالْفَضَائِلِ وَالْأَلْطَافِ ، وَلَا أَدْرَى هَلْ كَانَ الْغَزَالِيُّ أَسْبَقَ مِنْهُ فِي هَذِهِ النَّاحِيَةِ ، فَقَدْ قَالَ الشَّهْرُورِيُّ « وَلِهَذَا الْمَعْنَى كَانَتْ حُبَّةُ الصُّوفِيَّةِ مُؤَثَّرَةً مِنْ الْبَعْضِ فِي الْبَعْضِ ، لِأَنَّهُمْ لَمَّا تَحَابَّبُوا فِي اللَّهِ تَوَاصَوْا بِمَحَاسِنِ الْأَخْلَاقِ وَوَقَعَ الْقَبُولُ بَيْنَهُمْ لَوْجُودَ الْحُبَّةِ ، فَاتَّعَمَّقَ الْمَرِيدُ بِالشَّيْخِ

(١) مِنْ قَالَ : إِنَّ هَذِهِ الْفَضَائِلَ نَصْرَانِيَّةَ النِّسَبِ ؟

(٢) عَلَى هَامِشِ الْإِحْيَاءِ ، ٣ ، ص ٣٥ .

(٣) عَلَى هَامِشِ الْإِحْيَاءِ ، ٣ ، ص ٧١ .

والأنحُ بالأنح » ، « فالصوفيُّ مع غير الجنس كأنَّ بآن ، ومع الجنس كأنَّ معانٍ ،  
والمؤمنُ مرآةُ المؤمن إذا نظر إلى أخيه يستشف من وراء أقواله وأعماله وأحواله  
تجلياتٍ إلهيةٍ وتريقاتٍ وتلويحاتٍ من الله الكريم خفيةً غابت عن الأغيار  
وأدرَكها أهلُ الأنوار » .

ومن أخلاق الصوفية بذلُ الجاه للضعفاء والمذنبين ، ولا يصحُّ هذا للجميع ، بل  
لإنسان ربَّاني ، قال مؤلفنا : « وهذا لا يصلح إلا لآحادٍ من الخلق وأفرادٍ من  
الصادقين يتسلَّخون عن إرادتهم واختيارهم ويكاشفهم الله تعالى بمراده منهم  
فيدخلون في الأشياء بمراد الله تعالى ، فإذا علموا أن الحق يريد منهم المخالطة وبذل  
الجاه يدخلون في ذلك بغيرية صفات النفس ، وهذا لأقوامٍ ماتوا ثم حُشروا  
وأحكموا مقامَ الفناء ، ثم رَقُوا إلى مقام البقاء فيكون لهم في كلِّ مدخلٍ ومخرج  
برهانٌ وبيانٌ وإذنٌ من الله تعالى ، فهم على بصيرةٍ من ربِّهم ، وهذا ليس فيهم  
ارتيابٌ لصاحبِ قلبٍ مكاشفٍ بصريحِ المراد في خفيِّ الخطاب فيأخذ وقته أبداً من  
الأشياء ، ولم تأخذ الأشياء من وقته ، ولا يكون في قطرٍ من الأقطار إلا واحدٌ  
مُتحققٌ بهذا الحال » ، وبهذه الكلمات الأخيرة يظهرُ ابتعادُ الشهرزُردى من  
المذهب النصراني الذي ما فتى . يكون مسيراً له حتى الآن ، وذلك كيما يتلقى  
النظرية الهندية في الأبطال ، ولكن من غيرِ توسُّعٍ فيها ومع وقوفٍ عند  
هذا الحدِّ .

وإني ، قبل أن أترك هذا المؤلفَ أُقيدُ لهم التلخيصَ خاصيةً في علمه النفسي ،  
وذلك أنه أقام تسلسلاً بين الروح والقلب والنفس ، فجعل الروح في الأعلى متجهاً نحو  
العالم الخفي ، وجعل النفس في الأسفل متجهةً نحو عالم الظاهر أو الطبع ، وجعل

القلب بين الروح والنفس فَيُمْكِنُ أَنْ يَتَّجِهَ نحو الروح تارةً ونحو النفس تارةً أخرى ، قال الشَّهْرُورِيُّ : « ولِلقلب وجهٌ إلى النفس ووجهٌ إلى الروح ، وللنفس وجهٌ إلى القلب ووجهٌ إلى الطبع والفرية ، والقلب إذا لم يَبْيَضْ كُلُّهُ لم يَتَوَجَّهْ إلى الروح بكُلِّهِ وَيَكُونُ ذا وجهين ، وجهٌ إلى الروح ووجهٌ إلى النفس ، فإذا ابيضَّ كُلُّهُ تَوَجَّهَ إلى الروح بكُلِّهِ فَيَتَدَارَكُهُ مَدَدُ الروح ويزداد إشراقاً وتَنَوُّراً ، وكلما انجذب القلب إلى الروح انجذبت النفس إلى القلب ، وكلما انجذبت توجهت إلى القلب بوجهها الذي يَلِيهِ وَتَنَوَّرَتْ النفس لتوجهها إلى القلب بوجهها الذي يلي القلب ، وعلامةُ تنورها طُلْمُ أُيُنَيْتِهَا » .

وقد استصوب أكبرُ الصوفيةِ المؤسسون لِمَنْظَمَاتٍ ازدهرت حَوَالَى ذاك الدَّوْرِ الذي نحن فيه ، وذلك على قدر ما يُعْتَقَدُ ، ذاك النوعُ من الزهد المشتقُّ من النُّسْكِ النصرانيِّ الذي يَعْرِفُهُ قُرْأُنَا الْآنَ ، وقد اعتقد الراهب برجيس في رسالةٍ أَفْرَدَهَا لهؤلاء الأتقياء ، وَجَمَعَ فيها معارفَ كثيرةً عن التصوف ، أَنَّهُ يستطيع أن يستنتج مع التوكيد أصلَ التصوفِ الهنديِّ على الخصوص <sup>(١)</sup> فَيَبْدُو لَنَا أَنَّهُ اِخْطَاءٌ تَطَرَّقَ إلى الراهب برجيس في حالين ، وهما : أَنَّهُ عَلَّقَ أهميةً كبيرةً على نظرية الأقطاب ، مع أن هذه النظرية لم تُتَّخَذْ بصراحةٍ في التصوف الشُّعْبِيُّ الذي اقْتَبَسَ منها بعضُ تعبيراتٍ على الأكثر ، ومع إهمالِ الغزاليِّ لها ، ومع أَنَّهُ ليس لها غيرُ أثرٍ قليلٍ عند الشَّهْرُورِيِّ . والحال الثاني كَوْنُ هذا العالمِ حَكَمَ في أخلاقِ بطله الم رابط أبي مدين بما كتب من سيرة حياته لَابْمَوَلَّاتٍ لَهُ ، ولا مِرَاءَ كما هو الواقع ، في أن تراجع هؤلاء

(١) برجيس ، حياة الم رابط المشهور أبي مدين ، باريس ١٨٨٤ ، انظر إلى المقدمة ص ١٠ -

٢١ ، ولد أبو مدين بالقرب من أشبيلية ، وتوفي بالقرب من تلمسان سنة ٥٩٤ .

الزهاد خادعة ، وذلك أنها اخْتَلَقَتْ من قِبَل أناسٍ حر يصين على الانتفاع بمزايا الولي وشعبيته فيُوجِّهُون همَّهم إلى استغلال الخرافة أكثر مما إلى المحافظة على نقاء المذهب ، وذلك مع كَوْنِ الكرامات التي تُروى حَوْل موضوع أكابر الصوفية هؤلاء وَكَوْنِ الأقوال التي تُعزى إليهم في هذه الأفاصيص مما يؤذى حقيقة المعنى الصوفي في مُعْظَمِ الأوقات ، كما أنه يتَحَمَّل على أن يُرى في الصوفية أضخم خرافة ، وذلك على حين تَرى ، على العكس ، أن للأمثال والحكم القليلة التي تُؤثِّر عن هؤلاء الأولياء من غير أن تختلط بالخرافات حَظٌّ كَوْنُها موثوقاً بها ، فَتَكُونُ ، في الغالب ، ملائمةً للتصوف الذي عَرَضناه آنفاً .

وكنا قد آتَيْنَا هذا الاعتراضَ في شأنِ البَينطامِي الذي تَمَّ أسطوره على زهوٍ شديد بدلاً من أن يَكُون على أمثاله وحِكمه طابعُ السماتة ، ويتحدَّث عينُ التأثير بأَجَلٍ من ذلك في موضوع عبد القادر الجيلاني . واليوم يُوجَدُ كتابٌ منتشرٌ في الشرق <sup>(١)</sup> عن حياة هذا الولي ممزوجةً بالأساطير وعن تاريخ مُنظَّمته ، كما تُوجَدُ رسالةٌ صغيرة له في التصوف تُسمَّى « فتوح الغيب » ، وحياته كثيرةُ المخالفة للشعور النصراني ، والكتابُ خاصٌ بمدرسة الغزالي ، وتُدعى الطريقةُ التي أسسها الجيلانيُّ بالقادرية ، وهي لاتزال قائمة . وهي قوية في الإسلام ، ويلزَمُ أعضاؤها جانبَ الرقة والإحسان ، ولِذَا فإن تلاميذَ الجيلانيِّ يتقادون لروح رسالته أكثر مما لترجمته ، ومن ثمَّ يُوثَّقُ بتلك حِيَالِ هذه .

وكان عبد القادر الجيلانيُّ معاصراً للغزالي ، ولكنه عاش بعده زمناً طويلاً ،

(١) ثلاثه الجواهر في مناقب الشيخ عبد القادر ، القاهرة ١٣٠٣ ، وكتاب فتوح الغيب على هامش هذا الكتاب ، ويشتمل هذا الكتاب أيضاً ، وذلك في الصفحات ٨٨ - ٩٣ على مجمل لتعابير صوفية يوضح بها تحولتين اصطلاحاً مهماً .

وقد وُلِدَ سنة ٤٧٠ في جيلان <sup>(١)</sup> ، ويقال إن أمّه حَمَلَتْ به وهي بنتُ ستين سنة ، ويقال لا تَحْمِلُ لستين سنةً إِلَّا قرشيةً ، وكان لا يَرْضَعُ ثديّه في نهار رمضان ، وقَدِمَ بغدادَ وعمرُه ثمانِ عشرةَ سنةً ، ولما انتهى إلى بغدادَ وَقَفَ النبيُّ الخَضِرُ ومنَعَه الدخولَ ، فأقام على الشطِّ سبعَ سنينَ يلتقطُ من الخَضرةِ ، ثم دَخَلَ بغدادَ ، ولازمَ عدداً كبيراً من العلماء ، ونال في الفقه وعلم التفسير براءةً أدهشت العلماء ، وله فتاوى في المذهبين : الشافعيُّ والحنبليُّ ، وأَخَذَ الخِرْقَةَ - عباءة الصوفي - من أستاذه الرئيس القاضى المِخْرِمِيّ وفَوَّضَ إليه هذا القاضى أمرَ مدرسته ، واجتذب إلى هذه المدرسةَ جمعاً كبيراً ووسَّعَها مقداراً مقداراً ، وأَسْلَمَ على يده بعضُ النصارى ، وثَنَّى كثيراً من قُطَاعِ الطُّرُق ، وقد بَقِيَ بلا زواجٍ زمناً طويلاً ، ثم تزوجَ عملاً بإشارةٍ رَ بَّانِيَّةٍ ، ووُلِدَ له تسعةُ وأربعونَ ولداً <sup>(٢)</sup> ، وقال كاتبُ سيرته : كان إذا وُلِدَ له ولدٌ أخذَه على يديه وقال : هذا ميت ، فيُخْرِجُه من قلبه ، فإذا مات لم يَؤَثُرْ موتهُ عنده شيئاً ، لأنه قد أخرجَه من قلبه أولَ ما وُلِدَ - وكان زاهدنا يُعَلِّمُ في بغدادَ حتى سنة ٥٦١ ، وتوفى حَوالَى هذا الزمنَ ، وإليه تُسَنَدُ الأقوالُ الآتيةُ (ص ٣٣) : « الأحوالُ عندي ككتابٍ مُعلَّقةٍ في بيتٍ ، أيُّها شئتُ لَبِستُ ، - إذا سألتُم الله تعالى فاسألوه بى ، - أنا شيخُ الملائكةِ والإنسِ والجِنِّ ، يا غلامَ سافرْ ألفَ عامٍ لتسمعَ منى كَلِمَةً » ، ويُلَوِّحُ أن البيتين المُلقَزينَ الآتينين مقتبسَانِ من آيِ سِفْرِ الحكمة :

(١) نجدَ عَصَلَ هذه السيرة في ص ٤ - ٧ من الكتاب ، المذكور .

(٢) قلائد الجواهر ، ص ٥٢ ، وإني من غيرِ انتقاسِ شيءٍ من مزايَا سَيِّدِي الجيلاني أَمِيجُ لنفسي ملاحظةً كونَ كثيرٍ من الناسِ رأوا لأَهْلَهُمْ مصلحةً في الانتسابِ إليه ، وذلكَ بسببِ القوائد التي تَجَنَّبُ من النسبِ الرابعِ .

رُوحِي أَلَيْتَ بِحُبِّكُمْ فِي الْقَدَمِ      مِنْ قَبْلِ وجودِها وهي فِي الْقَدَمِ  
 هل يَجْمَلُ بِي مَنْ بَعْدَ عِرْفَانِكُمْ      أَنْ أَتَقَلَّ عَنْ طَرِيقِ هَوَاكُم قَدَمِي  
 ولما حَضَرَت الوفاةُ عبدَ القادر أجاب من سأله عن سِرِّ مرضه بقوله (ص ١٧٢)  
 « إِنْ مَرَضِي لَا يَعْلَمُهُ أَحَدٌ ، وَلَا يَقَعُّهُ إِنْسٌ وَلَا جِنٌّ وَلَا مَلَكٌ » .  
 تلك تَرْجَمَتُهُ ، وإليك بعضَ عبارات صحيحة عن ذات الطريقة ، ومنها يُحْكَمُ  
 بتناقض الأمرين . قال الجيلاني في رسالته ( ص ١٢ ) :

« أَفَنَ عَنْ اتَّخَلَّقَ يَا ذَنُ اللَّهِ تَعَالَى ، وَعَنْ هَوَاكَ بِأَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى ، وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا  
 إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ، وَعَنْ إِرَادَتِكَ بِفَعْلِ اللَّهِ تَعَالَى ، وَحِينَئِذٍ تَصْلُحُ أَنْ تَكُونَ وَعَاءً  
 لِعِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى ، فَعَلَامَةٌ فَنَائِكَ عَنْ خَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى انْقِطَاعُكَ عَنْهُمْ وَعَنْ التَّرَدُّدِ إِلَيْهِمْ  
 وَالْيَأْسِ عَمَّا فِي أَيْدِيهِمْ ، وَعَلَامَةٌ فَنَائِكَ عَنْ هَوَاكَ تَرْكُ التَّكَشُّبِ وَالتَّمَلُّقِ بِالسَّبَبِ  
 فِي جَلْبِ النِّفْعِ وَدَفْعِ الضَّرِّ ، فَلَا تَتَحَرَّكُ فِيكَ وَلَا تَتَعَمَّدُ عَلَيْكَ وَلَا لَكَ وَلَا تَذَبُّ عَنْكَ  
 وَلَا تَنْفَرُ نَفْسُكَ ، تَكُلْ ذَلِكَ كُلَّهُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى ، لِأَنَّهُ تَوَلَّاهُ أَوَّلًا فَيَتَوَلَّاهُ آخِرًا ،  
 كَمَا كَانَ ذَلِكَ مُوَكَّوَلًا إِلَيْهِ فِي حَالِ كَوْنِكَ مُعَيَّنًا فِي الرَّحْمِ وَكَوْنِكَ رَضِيعًا طِفْلًا  
 فِي مَهْدِكَ ، وَعَلَامَةٌ فَنَائِكَ عَنْ إِرَادَتِكَ بِفَعْلِ اللَّهِ أَنْكَ لَا تَرِيدُ مُرَادًا قَطُّ وَلَا يَكُونُ  
 لَكَ غَرَضٌ وَلَا يَبْقَى لَكَ حَاجَةٌ وَلَا مَرَامٌ ، لِأَنَّكَ لَا تَرِيدُ مَعَ إِرَادَةِ اللَّهِ سِوَاهَا ،  
 بَلْ يَجْزِي فَعْلُ اللَّهِ فِيكَ ، فَتَكُونُ عِنْدَ إِرَادَةِ اللَّهِ وَفَعْلِهِ سَاكِنٌ الْجَوَارِحِ مُطْمَئِنٌّ  
 الْجَنَانِ مَنْشَرَحَ الصَّدْرِ مُتَوَرِّجَ الْوَجْهِ غَنِيًّا عَنِ الْأَشْيَاءِ بِخَالِقِهَا . تَقْلِبُكَ يَدُ الْقُدْرَةِ ،  
 وَيَدْعُوكَ لِسَانُ الْأَزَلِ وَيُؤَمِّلُكَ رَبُّ اللَّيْلِ ، وَيَكْسُوكَ أَنْوَارًا مِنْهُ وَالْخَلَلُ ،  
 وَيُنْزِلُكَ مِنْ أَوَّلَى الْعِلْمِ الْأَوَّلِ ، فَتَكُونُ مُنْكَسِرًا أَبَدًا فَلَا يَثْبِتُ فِيكَ شَهْوَةٌ



وإرادة ، كالإله المتكلم الذى لا يثبت فيه مانع وكدر ففتح عن أخلاق البشرية ،  
 هلن يقبل باطنك غير إرادة الله عز وجل . .

أولم يؤت بنا ثانية إلى أعلى ذرى النصرانية<sup>(١)</sup> ؟ - إن هذا التخلي عن الإرادة  
 الخاصة ، الذى هو أساس كل زهد نصراني ، هو موضوع الجيلاني المفضل ، وهو  
 يعود إليه بلا انقطاع ، وينتم رجوع هذه الفكرة العظيمة ، مثل نعم بارز ، بقئون  
 عبوس على هذه الرسالة التى هى على شئ من الفتور والفقر فضلاً عن ذلك ،  
 ويذكر زاهدنا ( ص ٢٥ ) كلمة البسطامي ، وذلك « أن يزيد البسطامي » ،  
 رحمه الله ، لما رأى رب العزة فى المنام فقال له : كيف الطريق إليك ؟ قال ترك  
 نفسك وتعال ، فقال : فانسخت من نفسى كاتنسلخ الحية من جلدها ، فإذا  
 انخبر كل فى معاداتها فى الجملة فى الأحوال كلها » ، وإليك كيف يخرس الجيلاني  
 من هم متوانون فى النضال الروحي : ص ١٢١ ، ١٢٢ « إن كنت غائباً عن الله  
 فما فؤودك وتوانيك عن الحظ الأوفر والنعم والمز الدائم والكفاية الكبرى  
 والسلامة والنفى والدلال فى الدنيا والآخرة ، فقم وأسرع فى الطيران إليه » ، ومن  
 أثر هذه الكلمة الأخيرة جعل الإنسان يرى أنه يسمع القديس أوغسطين ، قال  
 الجيلاني : « أسرع فى الطيران إليه عز وجل بمنحبين ، أحدهما ترك الذات  
 والشهوات . . . . والآخر احتمال الأذى والمكاره وركوب العزيمة والأشد . . . .  
 واستطرح بين يدي الله عز وجل كالكرة بين يدي الفارس يقلبها بصولجانه<sup>(٢)</sup> ،  
 والميت بين يدي الفاسل ، والطفل الرضيع فى حجر أمه » .

(١) لماذا ؟ وهل الصفاء وقف على دين معين ؟ ثم من قال إنه الانسلاخ عن الإرادة دين ؟

(٢) هذا التشبيه مقتبس من لعبة الصولجان التى هى من أصل فارسي كما هو معلوم .

ويؤدى القُربُ من الله إلى الوصول . والاتصالُ حالُ بهجةٍ وراحة ، فتقَى  
بَلَّغَ الزاهد هذه المرحلة ( ص ١٢٩ ) زالت الغموم والأحزانُ من القلب ، والكربُ  
من الحشا ، وجاءت الراحة والطيبُ والأنسُ بالله . . . ( ص ١٣٢ ) فإذا تحقق  
الوصول جاءت الخلة من قِبَلِ الحقِّ عزَّ وجلَّ وَغَشِيَتْهُ أَنْوَاعُ الْمَعَارِفِ وَالْمَعْلُومِ .

يُعزَى إلى مؤسس طريقة الدراويش الصَّخَّائِينَ ، أحمد الرافعى ، عددٌ من  
المواعظ والحِكَمِ التى كانت قد جُمِعَتْ فى كتاب صغير تتداوله أيدي أتقياء  
المسلمين <sup>(١)</sup> فى الوقت الحاضر ، وقد تُرْجِمَ هذا الكتاب إلى اللغة التركية ،  
ولا أستطيع أن أؤكد أن جميع هذه القطع الصغيرة غيرِ الملتحمة من وَضَعِ الشيخ  
الرافعى حقًا ، وإنما تُعبرُ عن عنعنات مُنظَّمَتِهِ على الأقل ، وهذا يكفى لِمُقْصِدِنَا الْقَائِمِ  
على إثبات وجود مذهبٍ صوفىٍّ سُنِّىٍّ فى الإسلام واستقرار هذا المذهب ، فمرجو ،  
والحالةُ هذه ، أن تقوم بعضُ نصوصٍ من هذا الكتاب الطريف بتقديم هذا الدليل  
مع الزيادة .

والناسكُ الذى تتكلمُ عنه قد عاش فى أم عبيدة <sup>(٢)</sup> ، وتوفى سنة ٥٧٠ هـ .

وتعريفُ العلم الحقيقى هو من المسائل التى كانت تشغل بال الرافعى ، وسابقًا  
كانت هذه المسئلة مهمةً فى منهاج الغزالى ، قال الرافعى ( ٦٧ ) : « ليس العلمُ  
علمُ البديع والبيان والأدب الذى عناء الشعراء والجدلِ والمناظرة . العلمُ المختصرُ  
علمُ ما أمر الله به ونهى عنه ، والعلمُ الجامعُ الأتمُّ علمُ التفسير والحديث والفقه ،

(١) البرهان للمؤيد ، وقد طبع فى دار الصناعة الطامرة ( بالآستانة ) ، ١٣٠٣ .

(٢) هى قرية بالبَطَّاحِينِ واسط والبصرة . عبد القى حسن .

والفنونُ اللفظيةُ والقواعدُ النظرية ، التي وُضِعَتْ وَسَمَّاهَا واضعوها علوماً ، هي فنون  
تَدْخُلُ تحت قول القائل : العلمُ بالشيء ولا الجهلُ به . . . صُومُوا أَسْمَاعَكُمْ  
عن علم الوَحْدَةِ وعلم الفلسفة وما شاكلهما ، فإن هذه العلومَ مزالِقُ الأقدام  
إلى النار .

ولا رَيْبَ في أن الرَّفَاعِيَّ أَكْهَمْتَهُ التَّنْيَةُ وَأَهَمَّهُ احْتِرَامُ حَكِيمٍ لِلسُّلْطَاتِ الرَّسْمِيَّةِ  
فَجَدَّ في تشبيه علم الصوفية بعلم الفقهاء وَوَكَّدَ أن نَوَعَى العلومَ هذين متطابقان ،  
فقال : « إن نهاية طريق الصوفية نهايةُ طريق الفقهاء » ، وهو يَقْسِمُ (ص ١٠٩)  
ذوى التقوى إلى أربع درجات ، وذلك وَفْقَ تَدَرُّجِهِمْ إلى حياة الباطن ؛ فالدرجةُ  
الأولى درجةُ رجلٍ طَلَبَ المُرْشِدَ لِمَا رَأَى من إقبال العامة على الطائفة ، فأحبَّ ذلك  
وفَرِحَ بالِرِّوَاقِ والجمية والزَّيِّ ، وصاحبُ هذه الدرجة محبوبٌ . والدرجة الثانية  
درجةُ رجلٍ طَلَبَ المُرْشِدَ عن حُسْنِ ظَنٍّ بالطائفة فأحبَّهم وأحبَّ ما هم عليه وأخذ  
بصميم القلب كلَّ ما نَقَلَ عنهم ، وصاحب هذه الدرجة محبٌّ . والدرجة الثالثة  
درجةُ رجلٍ يَتَقَدَّمُ بَقِيَادِ مُرْشِدِهِ وَيُضْغِي إلى كلام الأولياء الذين أخذَ يَنْفَعُ في  
أَسْرَارِهِمْ ، فتنظر قُوَّتُهُ واتصَّالُهُ بالله في أقواله وأفعاله، وصاحب هذه الدرجة مشغول .  
والدرجة الرابعة درجة رجلٍ أتمَّ سلوكَ الطريق ، حاملاً رَايَةَ الْعَبْدِيَّةِ في كلِّ قولٍ  
وفعلٍ وحالٍ وخُلُقٍ متعوداً أَلَّا يَرَى بعد ذلك غيرَ اللَّهِ في كلِّ ذرَّةٍ من السَّكُونِ ،  
بالتَّامِّ بِذَلِكَ غَايَتَهُ ، وصاحبُ هذه الدرجة كامل .

وكذلك يمكن تقسيم الفقهاء إلى أربع درجات : فالدرجةُ الأولى درجةُ رجلٍ  
طَلَبَ الْعِلْمَ لِلْمَارَةِ ، والدرجةُ الثانية درجة رجل طلب العلمَ لِيُحَسَّبَ في عِدَادِ الْعُلَمَاءِ

وينال الثناء ، فأصحاب هاتين المرحتين رجال ظاهري ، وهم يصيرون رجال باطن عند ما يَفْقِدُونَ أناسَ حَلٍّ لمويس للشكلات ، وكشفٍ لدقائق المنقولات والمقولات مُضْمِرِينَ الهمة لنُصْرَةِ الشرع ، والدرجة الرابعة درجة رجلٍ نَصَبَ نفسه في كلِّ وقتٍ لتبْيِيهِ الغافل وإرشادِ الجاهل وإنكارٍ ما يُنْكَرُ شرعاً وصار لا يَصْنَعُ غَيْرَ ما فيه تبجيلُ الله ، وصاحبُ هذه الدرجة عارف .

والعلمُ الذي صار تَصَوُّرُهُ على هذا الوجهِ فِعْلِيٌّ أَكْثَرُ مما هو عَقْلِيٌّ ، وهذا ما قصده الرفاعي حيث يقول ( ص ٦٨ ) : « لَا تَقْطَعُوا الوَصْلَةَ مع العلماء ! جالسوم ، خُذُوا عنهم » ، ولم يَلْبَثْ أن قال : « لَا تَقُولُوا فلانٌ غَيْرُ عامل ، خُذُوا من علمه وَاَعْمَلُوا به ! » .

ومِثْلُ ذلك قَوْلُهُ عن العَبْدِيَّة ( ص ٦٢ ) : « العَبْدِيَّةُ حَقُّهَا الانْقِطَاعُ عن غير السيد بالسكينة . العبديةُ تَرْكُ كُلِّ كَلِيَّةٍ وَجْزِيَّةٍ . العبديةُ رَدُّ القصد عن طلب كلِّ مزية . العبديةُ عَدَمُ رُؤية العبد لنفسه على إخوانه رفعةً أو فَرْقِيَّةً . العبديةُ الوَقُوفُ عندما حَدُّ اللَّطِينَةِ الْآدَمِيَّةِ . العبديةُ الْخَشْيَةُ والخضوعُ تحت مجارى الأقدار الربانية . لَا يَكُونُ الْعَبْدُ عَبْدًا كَامِلًا حَتَّى يَصِلَ إِلَى مَرْتَبَةِ الْحَرِيَّةِ والتَّخْلُصِ مِنْ رِقِّ الْأَغْيَارِ بالسكينة » ، - ومن الروائع هذه الفكرةُ القائلةُ إن الحرية نتيجةُ الخضوعِ التامِّ لله ، هي جميلةٌ ، هي بعيدةُ الغَوَرِ .

وإِذَا إِذْ نَشِيرُ ، من حيثُ التاريخِ الدِّينِيِّ ، إلى أَنَّهُ يُوجَدُ في هذا السَّكِينِ عباراتٌ على شَيْءٍ من الطَّرَافَةِ حَوْلَ نظريات النبوة والمعجزات ، نَرَى الاستِمَاعَ في النِّهَايَةِ إِلَى الكلامِ الْكَرِيمِ الْآتِي الذي خَاطَبَ زَاهِدُنَا به اللهُ ؛ إلى هذا الكلامِ الذي يَنْبَغُ على حِمَاةٍ قَوِيَّةٍ ودَقِّقَةٍ فِلَسْفِيَّةٍ صَائِبَةٍ جِدًّا ، قال الرَّفَاعِيُّ ( ص ١٢٤ ) :

« حَبَّبَ لِي كَيْفَ أَطْلُبُكَ وَأَنْتَ مَعِي ، وَكَيْفَ لَا أَشْهَدُكَ وَأَنْتَ عِنْدِي ، أَعْجَبُ مِنْهُ كَيْفَ أَعْرِفُكَ وَلَسْتُ بِمَجَانِسٍ لِمَعْرُوفٍ ، وَلَا مُشَاكِلٍ لِلْأُلُوفِ ، وَلَا مُتَنَاهٍ فَتُخَصَّرَ ، وَلَا يُجَدِّدُ فَتُصَوَّرَ ، وَلَا يَذِي صُورَةَ فَتُبْصَرَ ، فَمَنْ أَيْنَ تُعْرِفُ أَوْ تُقَدَّرُ ؟ فَلَسْتُ بِغَائِبٍ فَتُطَلَّبَ ، وَلَا بِحَاضِرٍ فَتُدْرَكَ ، وَلَا ظَاهِرٍ فَتُنَالُ ، وَلَا بَاطِنٍ فَتُنْكَرَ وَتُحَالُ ، وَلَا مَقْبُوسٍ فَتُصَوَّرَ بِمِثَالِ » ، وَيُوَصِلُ الرَّفَاعِيُّ فِي الْعَالَمِ بَحْثَهُ عَنْ مِثْلِ هَذِهِ الْمُنْتَاقِضَاتِ ، فَيَقُولُ مُضِيفًا : « أَنْتَ قَرِيبٌ مِنْ حَيْثُ ضَرُورَةُ وَجُودِ الْأَشْيَاءِ بِكَ ، فَلَا أَقْرَبَ مِنْكَ ، بَعِيدٌ مِنْ حَيْثُ لَا مَنَاسِبَةَ بَيْنَكَ وَبَيْنَهَا فَلَا أَبْعَدَ مِنْكَ » .

وهكذا ظهر استمرارُ فلسفة صوفية في الإسلام منذ زمن الغزالي حتى عصرنا حافظت في غير موضعٍ على سناء الفلسفة النصرانية<sup>(١)</sup> وسموها ، وعلى صفاتها أيضا .

### ٣

لقد ميزنا بين مدرسة صوفية ذات طابع يوناني ومدرسة صوفية أخرى ذات طابع<sup>(٢)</sup> نصراني ، والآن نريدُ تأليفَ زمرةٍ من مؤلفين متصوفين يتعلمون عن التقسيمين السابقين ، وعن التقسيم الثاني أكثر مما عن الأول أيضا ، ونودُّ أن نطلقَ على هذه الزمرة اسمَ زمرة « مُتَنَحِّلِي السَّنة » لولم تُكَدِّرْ هذه التسميةُ - الغريبةُ بعض الشيء - القاريءَ بعض التكدير . وهؤلاء مؤلفون غامضو الأسلوب على العموم متعددون مزاولون نوعٍ من التوفيق بين المذاهب يُلبقى ، أولَ وهلةٍ ، شكوكًا على نقاء مذهبهم . وقد أوجب ما لهم من قَدَرٍ واعتبارٍ ، وما تَمَّ لهم من نفوذٍ في الإسلام ، تصنيفهم بين الشنَّةِ ، على الرغم مما وقع من تردداتٍ طويلة واحتجاجاتٍ خطيرة ، والإسلامُ الإفريقي هو أكثرُ ما ينتسب إليه متصوفو هذا الطراز .

والشاعرُ عمرُ بنُ الفارض هو أولُ من أذكّر بينهم ، ويُعدّ ابنُ الفارض مثلاً فريداً تقريباً في الأدب العربيّ حيث اتَّفَقَ للشعر الصوفيّ من البهاء أقلُّ كثيراً مما اتَّفَقَ له في الشعر الفارسيّ ، وكان هذا الأديبُ ، المولودُ في القاهرة سنة ٥٧٧هـ ، والمتوفّى في الجامع الأزهر سنة ٦٣٢هـ ، زاهداً عُرْضةً لاضطراباتٍ وَجْدِيَّةٍ عنيفة ، فكان يبقى ، في بعض الأحيان ، مطروحاً على الأرضِ عِدَّةَ أيامٍ بلا حركة ، وكان يتقلّب على الأرض في مراتٍ أُخَرَ فريسةً لهوَسٍ خفيّ ، وكان يَنْظِمُ قصائده عَقَبَ مِثْلِ هذه التَّوْبَات . وقد وَصَفَ العِشْقَ الإلهيَّ ، كما يَحِبُّ أن يُسْتَقَدَّ ، تحت ألوانٍ من التشبيهات الشهوانية المُحرَّمة وَفَقَّ عادةً مُحِبِّيةً لدى الشرقيين اتَّبَعَهَا شعراءُ القُرْنِ مع الإفراط ، وقد رأينا أن أكبر علماء مدرسة الغزاليّ عَرَفُوا الإمساكَ عن هذه العادة التي تُؤْذِي النفوسَ السريعةَ التأثير .

وقد تَرَجَّم فَالِرْغا ، وهو من علماء الإيطاليين ، ديوانَ ابنِ الفارض <sup>(١)</sup> ، وقد طاب له أن يُشَبِّهَهُ بِقَوافي بِيَتْرَاك ، ولهذا الأمر الرقيق من الإمتاع الأدبيّ ما هو أكثرُ من النفع الفلسفيّ ولا اعتقد كما هو حاصلُ القول ، أن لشاعرنا أهميةً كبيرة في تاريخ الفلسفة ، ولا رَيْبَ في أن الشروح التي اتَّفقت لآثار كاتب من هذا الطراز هي أجدرُ ما يلفت النظر في دراستها . وذلك أن الشُّراح ، إذ عُشُّوا بِمَنْ مَقْدَسٍ وكانوا يَتَمَتَّعون بِنفوذٍ رفيع ، أبدَوْا أَفكاراً بالغة الجراءة لا يَخْتَلِفُ كثيرٌ منها عن صريح الضلالات . وإنا نقتصر على تقديم مثالٍ أو مثالين بهذا المعنى .

والقصيدة الخَمْرِية <sup>(٢)</sup> هي أشهر قصائد مؤلفنا ، وهي قطعةٌ وَصِفَ الحُبُّ فيها

(١) فالرغا ، ديوان عمر بن الفارض ، فلورنسة ، ١٨٧٤ .

(٢) ذكر المشرق ساسي « الحرية » في الجزء الثالث من « المنتخبات العربية » ص ١٥٥ مترجمة إلى الفرنسية بقلم لاجراج في المجلة الآسيوية ١٨٢٣ .

تحت أشكال التَّمَلُّ ، وإليك كيف يُعبَّرُ أحدُ الشُّراح الشيخ <sup>(١)</sup> القيصريُّ عن نظرية الحب :

يُوجَدُ للحبِّ خمسة أنواع ( ورقة ٦ ) ، وهى : الحبُّ الذاتى الذى ينشأ عن المعرفة بذات الله ، والحبُّ الوصفى الذى ينشأ عن تأمل كلِّ واحدة من صفاته ، والحبُّ الاسمى الذى ينشأ عن تأمل أسماء الله ، والحبُّ الفَعَال الذى يَقْصِدُ تَجَلُّىَّ الله ، أى الحبُّ الذى خَلَقَ العالم ، وذلك لأنه لا احتياج لصفات الله وأسمائه إلى العالم ، ثم الحبُّ بالنفوذ ، وهو الذى يَظْهَرُ فى جميع الموجودات التى تُرَى نافذاً بعضها فى بعض وَفَقَ مراتبها ( فى السُّلَمِ اللاهوتى ) ، وذلك من الأرواح العُصْرَقَة حتى الحيوان والنبات ، وذلك لأنك لا تَجِدُ شيئاً خالياً من الحبِّ .

وقد عرَّفَ بعضهم الحبَّ ( ورقة ٤ ) بالجلْدَل الذى يُتَمَثَّلُ به وجودُ كمالٍ فى ذات المحبوب ، - ويلاحظ الشارح أن هذا يُعبَّرُ عن نتيجةٍ للحبِّ تَحْدُثُ فى بعض الأوقات ، وَيَشْعُرُ العاشق بهذا الجَلْدَل عندما يَتَخَيَّلُ حضور المحبوب ، غير أن الخيال يَظْفِرُ . هذا الجَلْدَل ، وَلِذَا فهو عارضٌ من عوارض الحبِّ ، لا من صفاته الأساسية ، وقد قال بعضهم إن الحبَّ أعْمى حَيَالٍ عيوب المحبوب . وهذا لا يُمكن أن يُطَبَّقَ على حُبِّ الوجود الإلهى لِأَنَّهُ ليس فيه من عيب . وقد عَرَضَ بعض الأطباء التعريف القائل إن الحبَّ مرضٌ إِيمَانِيٌّ ، أى ضَرْبٌ من الجنون الشيطانيِّ الذى يَمَسُّ الإنسان أمام جمال صورةٍ وَيَذْفَعُهُ إلى عدم الوفاء ، ولكن هذا ليس صحيحاً إلا بالنسبة إلى بعض العاشق بالنفوذ . ومن أصحاب الحسِّ الصوفىِّ ، أى من أهل النوق ،

(١) نتمنى فى ذكر هذا الشرح على مخطوط عربى فى مكتبة باريس الوطنية ( رقم ٣١٦٥ ) ، ويمكن أن تقابل هذه العبارة بما رواه السموذى فى « مروج الذهب » من مناقشات لطيفة حول الحب ، جزء ٦ ، ص ٣٦٨ - ٣٧٦ ، وجزء ٧ ، ص ٣١١ .

من قالوا إن الحبَّ صفةٌ أبدية وعناية دائمة ، وهذا رأىُ الخلاج ، وقال آخرون إن هذا سِرٌّ أودعَ الله قلبَ ذوى التقوى إياه . وهذان الترفيفان لا يناسبان سوى الحب الإلهي العياني الذي لا يفتَرَضُ برهاناً ولا تأملاً ، والخلاصةُ أن الشارح لا يعتقد إمكانَ تعريفٍ وحيدٍ للحبِّ ، وهو يصف ( ورقة ٥ ) الحبَّ الإلهي بأنه حقيقةٌ ربّانية متعلقةٌ بموجودٍ يريد تفضيله على الآخرين ومُحدِثَةٌ لكمال من يبتليهِ ، والحبُّ الذاتيُّ ، وهو الحبُّ الذي يطابق الموجودَ ، هو الأصل الذي يُحرِّك كلَّ موجودٍ للبحث عن الكمال الخاصِّ به ، فهذا المعنى يَصِحُّ أن يقال إنه يوجد حبٌّ في الجميع . والحبُّ ، إذ يناسب موجوداً غيرَ نفسه ، هو استعدادٌ روحانيٌّ يتحمَّلُ العاشق على بلوغ مرامه في موضوعه ويَحْذِبه نحو كماله ويَحْتَمِلُهُ جَدَلًا عند رؤية جماله .

والقصيدة التي تتكلمُ عنها تَبْدَأُ بالبيتين الآتين :

شَرِبْنَا عَلَى ذِكْرِ الْحَبِيبِ مُدَامَةً سَكِرْنَا بِهِمَا مِنْ قَبْلِ أَنْ يُخْلَقَ الْكَرَمُ

لَهَا الْبَدْرُ كَأْسٌ وَهِيَ شَمْسٌ يُدِيرُهَا هَلَالٌ وَكَمْ يَبْدُو إِذَا مَرَجَتْ نَجْمٌ

وتفسيرُ الشارحِ لهذين البيتين هو ( ورقة ١٠ ) : « أن الشمس التي يُشَبَّه بها مُدَامَةُ الحبِّ السَّريَّة هذه هي ذاتُ الله الأَحَدِيَّة ، وأنها تنيرُ كأسَ هذه المُدَامَةِ التي هي بَدْرُ الذاتِ المَجْمُودَةِ ، وأن الهلالَ الذي يُدِيرُ الكأسَ في حلقة الضيوف هو على ، الذي هو بالنسبة إلى محمد كنسبة الهلال إلى البدر ، وَيَصُبُّ « على » نورَ الحقيقة على أقطاب الصوفية الذين هم ضيوف المائدة الربانية المشار إليهم بالنجوم رمزاً » - ونَشْمُ رائحة البَذْعَةِ في تَدَخُّلِ على والأقطاب .

ويواصل الشارحُ هذا النمطَ ، الذي خلط به ما بين التعبيرات الصوفية والشيعة والصيغِ النَّسَّائِيَّةِ ، فيختمُ بفكرةٍ نصرانيةٍ هذا الإيضاحَ الطريفَ عن أحوال



أولئك الكتاب النفسية ، هؤلاء الكتاب الذين أطلقنا عليهم اسم السُّنِّيَّة المتحلّين .  
وآخرُ ما ذهب إليه ( ورقة ٢٦ ) هو أن من يموت باختياره عن سُكْرِ بهذه المداومة  
الربّانية المميّنة يُفوزُ بحياة الخلود ، وذلك على حين تؤدي سعادة الدنيا إلى الموت  
الأبدى ، فمن الحماقة أن يُفضّل الإنسان ما ينقضي على ما يبقى . وللسُّكْر نوعان ،  
نوعٌ تؤدي إليه هذه الدنيا ، وهو سُكْرٌ من على قلوبهم غشاوة ، والنوع الآخر  
هو سُكْرُ أهل الكمال ، وهو يستولى عليهم عندما يشرّبون من رحيق العشق  
الإلهي ، أي حينما يدخلون منزل الاتصال الذي هو أعلى المنازل وأرفع الدرجات .

ومحيي الدين بن عربي هو أعظم متصوف السُّنِّيَّة المُنتحلّين ، وهو من المغرب ،  
وقد وُلِدَ في مُرسية بالأندلس سنة ٥٦٠ ، وقد ذهب إلى المشرق بعد أن تلقى دروساً  
من ابن بشكوال وغيره من العلماء ، وزار سورية وبغداد ومكة ، واجتمع في هذه  
البلدان بأهم علماء ذلك الزمن وزهاده ، وتجذبته أبهة بلاط أمراء السلاجقة بأسية  
الصغرى فيقضي بعض الوقت في قونية حيث يتزوج أرملةً أمّا لمتصوف آخر مُبجلٍ  
في الإسلام اسمه صدر الدين القونوي ، ثم يعود إلى الشام حيث يموت سنة ٦٣٨ ،  
ويدفن في جبل قاسيون القريب من دمشق .

وفي خلال هذه الحياة الجوّالة ألف محيي الدين بن عربي عدداً كبيراً من  
الكتب أدّت إلى إطلاق لقب الشيخ الأكبر عليه ، ومن الصعب تكوين  
حُكمٍ عن هذا الأثر الواسع المجهول لدى المستشرقين تقريباً <sup>(١)</sup> ، ومع ذلك فإنه

(١) نشرت مكتبة حلي بالأسكندرية في مجموعة لها رسالة صغيرة بالتركية عن سيرة ابن عربي وكتبه  
رُحواتها : « ترجمة حال الشيخ محيي بن عربي وفضائله » .

يُرى ، عند إلقاء أول نظرة على كُتُب محيي الدين ، أنه يعتمد ، من حيث الأساس والشكل ، عن مدرسة التصوف الكبرى ذات الميول النصرانية ، وأن مذهبه ، الغامض السانع القائم على توحيد ما بين الآراء والمزوج بالقبالية ، يتجه من ناحية الأفلاطونية الجديدة ، وسُنَّة هذا النهج هي موضوع جدال طويل ولم يُسَلَّم بهائياً ، كما يُلوح لي ، إلا بسبب كثرة كتب ابن عربي وغموض أسلوبه والدقة المتناهية في تحليلاته مما يدعُ دائماً إمكاناً للاعتقاد بأن عبارة ما ذات ظاهرٍ إلحادي في كتاب ما من كتبه قد فهمت فهماً ناقصاً أو فسرت تفسيراً في غير محله .

وإذا ما نظرنا إلى هذا المؤلف من حيث تاريخ الفلسفة العام لم ير أنه يستحق الإهمال على الرغم من صعوبته . وعلى قدر ما يُمكن أن يَسْمَح به الحساب بظهور أن ابن عربي مثَّل دورَ موسوعي ، وذلك بجمعه أفكاراً من هنا وهناك ومزجه ما بينها ضمن مناهج ملائم لطرقه كمثل حال روح فلسفية وحال العنقنات الأفلاطونية الجديدة ظاهراً ، وذلك على حين أنت هذه العنقنات لتتضم إلى « القبّالآ » بعد أن جاوزت للدرسة الشرقية الفلسفية ، فضلاً عن ذلك فإن من الممكن كثيراً أن كان لابن عربي تأثير في السُّكَّلاسية النصرانية ، وسابقاً وُجِدَ من حاول إثبات هذا التأثير الذي وَجَب أن يكون له في ريمون لول<sup>(١)</sup> ، ولذا فإن من المرغوب فيه أن يُجْعَلَ خاضعاً للحل في أول الأمر على الأقل « كتاباه المهان : « الفتوحات المكيّة » الذي هو سِفَرٌ واسعٌ جداً ، « وفصوص الحكيم » ،

(١) انظر « مهرجان متنزل إلى بلايو » ( مايو ١٨٩٩ ) إلى ذكرتي ميكل آزين ، محيي الدين ، جوليان ريرا ، أصول فلسفة ريمون لول .

وإنا إذ نجول في هذا الكتاب الأخير الذي طُبِعَ في الآستانة<sup>(١)</sup> مع شرح له ، فإننا نقبس منه ما من طبيعته أن يُمتنع قراءنا لأربب .

وكتاب فصوص الحكم ، الذي يزعم ابن عربي أن النبي أوحى به إليه في رؤيا أريها في دمشق<sup>(٢)</sup> سنة ٦٢٧ ، يعزُو فيه ضرباً من الحكمة لكل من الأنبياء من آدم حتى محمد ، وذلك أنه يَصْعُقُ تحت إلهام كل نبي قضية من اللاهوت الفلسفي . وفُصوص الكتاب سبعة وعشرون موزعة بين سبعة وعشرين نبيا . ومما تُمكن ملاحظته قبل كل شيء أن ما عُلّقَ من أهمية على تسلسل الأنبياء ، وما كان من افتراض تلك الرؤيا التي أوصل محمد إلى المؤلف فيها وحياً جديداً ، ما من الأحوال التي لا تُكفي للحكم على الكتاب بصراحة ، وإنما هي من الظروف التي تُثبت ، على الأقل ، كَوْنَ الكتاب صُوِّرَ بروحٍ مختلفٍ عن روح الشئنيّة الصّرفة . والآن سيخُكم القارئ في هل يُوجدُ في النصوص التي تتناولها بالتحليل من الوسائل ما يُخلصُ به ابن عربي من تهمة مذهب وحدة الوجود ، أو إن الإسلام - على الضد من ذلك - ، بقبوله هذا التصوف بين أئمة ، لم يدّع ما يُجبهُ به صدقُ إيمانه . وإليك كيف يوضحُ مؤلفنا نظريةَ انّ خلق ( ص ١٦ - ١٧ ) : وذلك أنه يُوجدُ قِيَضَانٌ أو تَجَلِّيَانٌ ، فالأول هو الذي يوجِدُ المادة القابلة للتسوية واستعدادها للروح الإلهي ، والثاني يُحدِثُ الظهورات الاسمية أو الفردية بإظهاره للخارج تلك الموجودات التي يقتضيها ذلك الإعداد . والتَجَلِّي الثاني ، الذي يُسمّى التجلّي القدسيّ

(١) كتاب شرح فصوص الحكم ، ١٣٠٩ ، والشارح هو الشيخ بالي أفندي المتوفى سنة ٩٦٠ ، وتجد في ذيل كتاب التعريفات ( القاهرة ، ١٢٨٣ ) مجباً خاصاً عنوانه « اصطلاحات الصوفية الواردة في الفتوحات المكية » .

(٢) الكتاب المذكور ، ص ٤ ، و ص ٣٩ .

هو ما يَحْصُلُ وَفَقَ الْأَوَّلَ الَّذِي يُسَمَّى التَّجَلَّى الْأَقْدَسَ ، وعن هذا التَّجَلَّى تنشأ الماهياتُ النابتة واستعداداتها في العلم الإلهي ، أى الكليات تقريباً ، وعن هذا تَحْصُلُ تلك الأعيانُ في الخارج مع لوازمها وتوابعها ، أى العينية ، وذلك وَفَقَ الحديث الآتي الذي يُحِبُّ الصوفية أن يُفَسِّرُوهُ ، وهو : « كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِئاً فَأُحْيِيْتُ أَنْ أُعْرَفَ » .

وقد أوضح التَّجَلَّى بِمَثَالِ الْمِرْآةِ ، وذلك : « أن المراد بالفيض كَوْنُ الْجُودِ الْإِلَهِيِّ سبباً لحدوث أنوار الوجود في كلِّ ما هِيَ قَابِلَةٌ لِلْوُجُودِ بِلا انفصالٍ من الله تعالى ... فإن صورة الإنسان مثلاً سببٌ لحدوث صورةٍ مُثَمِّلَةٍ فِي الْمِرْآةِ الْمُقَابِلَةِ بِمُحَاذَاةِ الصُّورَةِ فَلَيْسَ فِيهِمَا انفصالٌ » ، وذلك على خلاف فيضان الماء على اليد ، فإنه انفصالٌ جزئ من الماء عن الإناء واتصاله على اليد .

وَلِذَا فَإِنَّ الْخَلْقَ قَدْ مُثِّلَ بِانْكَاسٍ مِنَ الْعِلْمِ الْإِلَهِيِّ عَلَى مِرْآةٍ ، وإن آدم ، الذي هو رمزٌ إلى النفس الكلية عند مؤلفنا ( ص ١٩ ) كما عند متصوفة كثيرين مُشْكُوكٌ فِي سُنِّيَّتِهِمْ ، هو جَلَاءُ هَذِهِ الْمِرْآةِ . وإن الله أَوْجَدَ الْعَالَمَ قَبْلَ ظُهُورِ آدَمَ وَجُوداً خَيَالِيًّا نَوْعاً مَا ، وذلك أن العالمَ لَمْ يَكُنْ غَيْرَ مَادَّةٍ بِلا رُوحٍ ، أى كان شَبْهًا صِرَافًا ، وذلك كالطين المَدَّدُ لتسوية جسم آدم قبل أن يُنْفَخَ الرُّوحُ فِيهِ . وهكذا جَمَلَ آدَمُ الْعَالَمَ الْمَوْجُودَ جَلِيًّا ، فكان الأَصْلَ الْخَفِيفَ النَّيِّرَ الَّذِي يَضِيءُ الْمِرْآةَ الَّتِي هِيَ دَاجِيَةٌ غَيْرُ مُجَلَّوَةٍ . ولم يَكُنْ لِهَذَا الرُّوحِ الْكَلِيِّ بَدَايَةُ وَلَنْ تَكُونَ لَهُ نِهَايَةٌ .

وِغَايَةُ اللَّهِ مِنْ إِبْحَادِ الْعَالَمِ أَنْ يَرَى فِيهِ ذَاتَهُ ، فَأَدَّى آدَمُ ، الَّذِي هُوَ أَصْلُ رُوحَانِيٍّ قَائِمٌ فِي الْعَالَمِ ، إِلَى هَذِهِ الرُّوْيَةِ ، فَكَانَ اللَّهُ بِمَنْزِلَةِ إِنْسَانٍ الْعِيفِ مِنْ

العين<sup>(١)</sup> ، فكانت صورةُ هذا العالمِ المُعبَّرِ عنه في اصطلاح الصوفية بالإنسان الكبير ، وكانت الملائكةُ بالنسبة إلى الإنسان الكبير ، وهو صورةُ العالمِ ، كالتقوى الروحانية والحسَّية ، فتمَّ العالمُ بوجود آدمَ ، وكان آدمُ من العالمِ كقصِّ الخاتم من الخاتم وسَمَّاهُ اللهُ خليفته الحافظَ خَلَقَهُ ، وقد اجتمع في آدمَ ، الذي هو مثالُ البشر والإنسانِ الكامل ، أصلُ الروحية التي هي على صورة الله ، وأصلُ الجسمية التي للعالمِ بها حقيقةُ وصورةُ ، وهذا الإنسانُ الكاملُ أبدى بـقِسْمِهِ الروحاني ، فإذا زال ذاك انْخَمَ وَفُكَّ من خزانة الدنيا ، كما قال المولفُ ، لم يَبْقَ فيها ما اخترناه الله فيها ، وخرَجَ ما كان فيها وخرَبَت الدنيا وانتَقَلَ إلى الآخرة . وهنالك يَظْهَرُ الجَمِيعُ في الله بحيث يكون كلُّ فردٍ من أفراد العالمِ مَظْهَرًا لأسماء الله التي تَفَرِّقُ الصُّوَرَ وينكشف السِّرُّ إلى الأبد .

والأمورُ الكلية (ص ٢٧) ، أي الصفاتُ المشتركة بين الله والإنسان التي يتحققُ الارتباطُ بها بينهما ، وإن لم يَكُنْ لها وجودٌ في عيناها ، أي وجودٌ خارجيٌّ في نفسها ، فهي معلومة بلا شكٍّ في الذهن ، فهي باطنةٌ لا تزول عن الوجود المعنويِّ ، ولها الحُكْمُ والأثر ، لأنها صورةُ الأسماءِ الإلهية ، وهي ظاهرةٌ من حيث أعيانُ الموجودات ، فإذا كان الأمرُ كذلك فإنَّ كلَّ موجودٍ عينيٍّ يستند إلى هذه الأمور الكلية التي لا يُمكنُ رفضها عن العقل ولا يُمكنُ وجودُها في العيَن وجوداً تزول به .

وآدمُ ، إِذَنْ (ص ٢٩) ، هو آدمُ الكبير ، وهو الخليفةُ ، وهو العقلُ الأولُ ، وهو النَّفْسُ الواحدة التي خُلِقَ منها هذا النوعُ الإنسانيُّ ، وهو معنى قولِهِ تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ، وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَكُمْ ۚ

(١) يوجد هنا تلاعب في اللفاظ حول كلمة الإنسان التي تأتي بمعنى البؤبؤ والتي تأتي بمعنى البصر .

(أى النفس الكلية) ، وَبَتْ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا (أى عقولاً) ونساء (أى نفوساً) (١) .

ولن يلقى القارئ عناء في أن يحدِّث في هذه النظرية مذاهب ذات طابع معروف ، أى نظرية من النوع الأفلاطوني الجديد حول الكليات تميل إلى التأليف بين المذهب الاسمي (الذهني) والمذهب الواقعي ، ونظرية أفلاطونية جديدة ، أيضاً ، عن الإنسان الكبير تَحْطِطُ الْبَشَرُ في العالم بإضافة نظام أقرب إلى الأدرية عن الفيض مُنْطَلِقٍ إلى حَظِّطِ العالم بالله ، ورسمًا خفيفًا لنظرية عن الأسماء الإلهية مناسبة للذوق القِبَالِي ، وتفسيراتٍ للكتب المقدسة مناسبة للذوق الإسماعيلي .

وإنا ، كمثل على النفوذ الأذري في هذا الكتاب ، نشير إلى فصل طريف من العيسوية نأبى الْأَنْحَلَّه هُنا ، إلى هذا الفصل الذي هو نصفُ فلسفي فضلاً عن ذلك ، إلى هذا الفصل الذي يُوَضِّحُ المؤلف فيه كيف أن عيسى بَصَرُ الله (ص ٢٧٠) ، وكيف أنه خَرَجَ من مريم وجبرائيل وبأية قدرة يُحْيِي الموتى . وفي هذه المناسبة تظهر هذه الصيغة ذاتُ الْمَفْظَرِ التام الأدرية والقائل (ص ٢٥٧) : « فالوجوداتُ كُلُّهَا كَلَمَاتُ الله التي لا تُنْفَدُ ، فإنها صادرةٌ عن : « كُنْ » وقد لاحظ ابنُ عربي (ص ٢٥٨) : « فهل تُنسَبُ الكلمةُ إلى الله بحسب ما هو عليه فلا تُعَلِّمُ ماهيتها ، أو يَنْزِلُ اللهُ إلى صورة من يقول : كُنْ ، فيَكُونُ قولُ : كُنْ حقيقةً لتلك الصورة التي نَزَلَ إليها وظَهَرَ فيها ، فبعضُ العارفين يَذْهَبُ إلى الطرف الواحد ، وبعضهم إلى الطرف الآخر ، - ويَبْذُلُونَا أن كلا الرأيين مُلْحَدٌّ عن الدين الصحيح لاريب ، وذلك أن الرأي الأول هو مُنْأَلَاةٌ في رأي الفلاسفة القائل إن الله يَخْلُقُ الْعَالَمَ من غير

(١) وانظر أيضاً إلى عين للمي في ص ٢٦٤ ، تفسير القرآن ، ٤ : ١ .

أَنْ يَمْلِكَهُ ، وَأَنْ الرَّأْيَ الثَّانِي هُوَ رَأْيُ الْأَدْرِیَةِ فِی الْخِلْقَةِ الْقَائِلِ بِوُجُودِ وَاسْطَةٍ أَوْ خَالِقٍ یَخْتَلِطُ اللَّهُ فَضْهُ بِهِ ، فَمَا أَبَدْنَا هُنَا مِنْ إِلَهٍ الْغَزَالِیِّ وَالْإِسْلَامِ الْمُدَبِّرِ الْمُرِيدِ ! وَلَا یُمْكِنُ أَنْ یُعَوِّزَ هَذَا الْمَذْهَبَ ، الَّذِی لَا یُسَلِّمُ لِلْعَالَمِ بِحَقِیقَتِهِ الثَّامَّةَ إِلَّا ضِیْنُ فِكْرِ الْإِنْسَانِ ، أَنْ یَفْشَحَ فِی الْجَمَالِ لِبَعْضِ الْاِعْتِبَارَاتِ الْبَاطِنِیَّةِ الَّتِی تَسْتَحِقُّ لِلْمُلَاحَظَةِ ؛ وَسَوْفَ نَلَاقِی ذَٰلِكَ فِی الْعِبَارَةِ الَّتِی سَنَذْکُرُهَا حِیثْ یُلَوِّحُ مِنَ الْمُقَرَّرِ أَنَّ الذَّهْنَ هُوَ الَّذِی یُحْدِثُ تَنْوَعَ الْأَشْیَاءِ الظَّاهِرَةِ ، وَهَذِهِ الْقَضَايَا حَوْلَ انْتِشَاقِ التَّنَوُّعِ بِطَرِیقِ الْبَاطِنِ هِیَ ، عِنْدَ مُؤَلَّفِنَا ، مُرْتَبِطَةٌ فِی الْقَضَايَا الْخَاصَّةِ بِاجْتِمَاعِ الْأَضْدَادِ فِی اللَّهِ ، أَى الْخَاصَّةِ بِتَرَكَیْبِ الْأَضْدَادِ الَّتِی تَجْرِی فِی السَّرِّ الْإِلَهِيِّ ، وَذَٰلِكَ مَا یُعَبِّرُ بِهِ بِحِیِّ الدِّینِ بْنِ عَرَبِیٍّ بِقَوْلِهِ :

« لَا یُعْرِفُ اللَّهُ إِلَّا بِجَمْعٍ بَيْنَ الْأَضْدَادِ فِی الْحُكْمِ عَلَیْهَا (ص ٩٤) ، فَهُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَالسَّامِعُ وَالْمُتَكَلِّمُ » ، وَیَذْخُلُ عَلَيْنَا نَظَرِیَّةٌ فِیئَاغُورَسُ فِی الْأَعْدَادِ فِیَقُولُ (٩٥-٩٦) : « اِخْتَلَطَتِ الْأُمُورُ وَظَهَرَتِ الْأَعْدَادُ بِالوَاحِدِ فِی الْمَرَاتِبِ الْمَعْلُومَةِ ، فَأَوْجَدَ الْوَاحِدُ الْعَدَدَ ، وَهَذَا یَعْنِی أَنَّ اللَّهَ أَوْجَدَ الْعَالَمَ وَفَصَّلَ الْعَدَدُ الْوَاحِدَ ، وَهَذَا یَعْنِی أَنَّ الْعَالَمَ مِیَّزَ فِی اللَّهِ تَنْوَعُ الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِیَّةِ ، وَمَا ظَهَرَ حُكْمُ الْعَدَدِ إِلَّا بِالْمَعْدُودِ ، وَالْمَعْدُودُ مِنْهُ عَدَمٌ وَمِنْهُ وَجُودٌ ، فَقَدْ يُعَدَّمُ الشَّیْءُ مِنْ حِیثِ الْحِسِّ ، وَهُوَ مَوْجُودٌ مِنْ حِیثِ الْعَقْلِ » .

وِیَقُولُ ابْنُ عَرَبِیٍّ مُوَاصِلًا (ص ٩٧) ، غَالِصًا فِی النِّوَامِضِ الْمَزْجُوجَةِ مِنْ مَذْهَبِ وَحْدَةِ الْوُجُودِ وَالْمَذْهَبِ الْبَاطِنِیِّ : « مَنْ عَرَفَ مَا قَرَّرْنَاهُ فِی الْأَعْدَادِ وَأَنَّ نَفْسَهَا عَیْنُ ثُبُوتِهَا عَلِمَ أَنَّ اللَّهَ الْمُنَزَّاهُ هُوَ الْخَلْقُ الْمُسَبَّحُ مِنْ وَجْهِهِ وَكَذَا الْخَلْقُ الْمُسَبَّحُ

هو اللهُ لِلنَّزْهَةِ من وجهٍ ، وإن كان تمييزُ الخلق من الخالق من وجهٍ ، وهو وجوبُ الخالق وإمكانُ المخلوق ، فالأمرُ الخالقُ المخلوقُ من وجهٍ والأمرُ المخلوقُ الخالقُ من وجهٍ ، ولا يَحْصُلُ المخلوقُ من عينٍ واحدةٍ تماماً ، بل هو العينُ الواحدةُ ، وهو العيونُ الكثيرةُ ، فانظرْ ماذا ترى : قال ابن إبراهيم : يَا بَتِ افْعَلْ مَا تَوْمَرُ ، والولدُ عَيْنُ أَبِيهِ ، فما رأى الوالدُ يَذْبَحُ سوى نفسه وفداه بذبحٍ عظيمٍ ، فظهرَ بصورة كُشِّ في عالمِ الحسِّ مَنْ ظَهَرَ في عالمِ الرؤيا بصورة إنسانٍ ، وهو ابنُ إبراهيم ، وهل ظَهَرَ بصورة وَلَدٍ ؟ لا ، بل بِحُكْمٍ وَلَدٍ مَنْ هو عينُ الوالدِ . . . . . فَا نَكَّحْ آدَمُ سَوَى نَفْسِهِ ، فنه الصاحبةُ والولدُ ، والأمرُ واحدٌ في العدد ، - وتبدؤا هذه الصيغةُ الأخيرة رائعة هذا المذهبِ المجيب .

ويعود مؤلفنا فيقول ( ص ٩٨ - ٩٩ ) : إن الصور في الطبيعة لا تختلف إلاَّ بِحُكْمِ الذهن عليها ، فالطبيعة هي الجامعة بين الحارِّ والبارد واليابس والرطب ، وهل تَجْمَعُ بين الجميع ؟ كلا ، بل العَيْنُ ، وهل عالمُ الطبيعة صُورٌ في مرآةٍ واحدةٍ ؟ كلاً ، بل صورةٌ واحدةٌ ، وهي الذاتُ الإلهية في مَرَايا مختلفة ، وليست الموجوداتُ وأحوالُها إلاَّ من حُكْمِ الْحَلِّ ، وَلِحَلِّ هو عينُ العَيْنِ الثابتة فيها ، وَيَتَنَوَّعُ اللهُ في المَجَلِّي ، ( ص ١٠٠ ) والعَيْنُ واحدةٌ ، وهي الكثيرة ، والعَلِيُّ لنفسه هو الذي يَكُونُ له الكَمالُ الذي يستغرق به جميعُ الأمور الوجودية كالموجودات الخارجية ، والنسبُ المَدَمِيَّة كالأُمور التي لا وجودَ لها في الخارج ، وهي الأُمورُ الكلِّية .

( ص ٦٩ ) وَصُورُ الْعَالَمِ لَا تَنْضَبُطُ وَلَا يَحَاطُ بِهَا وَلَا يُنَلَّمُ كُلُّ صُورَةٍ مِنْهَا إِلَّا عَلَى قَدَرِ مَا حَصَلَ لِكُلِّ عَالَمٍ مِنْ صُورَةٍ ، فَلَأَجَلَ عَدَمِ انضباطِ صُورِ الْعَالَمِ لِأَنَّهَا



جزئيات غير متناهية يُجهل حَدُّ الله ، فإنه لا يُعلم حَدُّه إلا يُعلم حَدُّ كلِّ صورة ، وهذا محالٌ حصوله ، فَحَدُّ الله الموقوفُ على المحال محالٌ حصوله ، وكذلك من شبههُ وما تزَّهه فقد قيَّده وحَدَّده وما عَرَفَهُ حَقَّ معرفته ، ومن جَمَعَ في معرفة الله بين التشبيه والتزويه ووصَفَهُ بالوصفين ، أى بالتشبيه والتزويه ، على الإجمال ، لأنه يستحيل ذلك التوصيفُ بالوصفين على التفصيل لعدم الإحاطة بما في العالم من الصور ، فقد عَرَفَهُ مُجْمَلًا ، لا على التفصيل ، كما عَرَفَ نَفْسَهُ مُجْمَلًا ، لا على التفصيل ، ولذلك ، أى لأجلِ كَوْنِ الجَمْعِ بين التزويه والتشبيه والوصف بهما سبباً لمعرفة الله ، رُبِطَتْ معرفةُ الله بمعرفة النفس ، فقيل : « من عَرَفَ نَفْسَهُ فقد عَرَفَ رَبَّهُ » .

ولكنه يَرْتَفِعُ عِلْمُ الصوفيةِ فوق هذا العلم العقلي الضيف الذي يُثِيرُ بَعَثَهُ مالا يستطيع حَلَّهُ من الاعتراضات ، وبما أن ذلك العلم ينبثق بالكشفِ المباشر فإنه يُدْرِكُ غَرَضَهُ من قُوْرِهِ ، ولا يَعْرِفُهُ بالمنفيات ، وتَعُوْدُ الأضدادُ غيرَ موجودة في هذه المعرفة الإيجابية ، ففي هذه المعرفة يتم تأليف ما بين الأضداد ، ( ص ١١٦ )

« فَإِنَّ عِلْمَ الْمُحَقِّقِينَ يَحْصُلُ عَنْ كَشْفِ إِلَهِيٍّ فَلَا يَقْبَلُ الْاِخْتِلَافَ » .

ومن المناسب أن يُدْخَلَ إلى زمرة الصوفية ، التي نكثرت لها ، عبد الرزاق السمرقنديُّ للوَلَفِ لرسالة كثيرة الإمتاع في القضاء والقدر ، وهي الرسالة التي كان ستانيسلاس غويار<sup>(١)</sup> قد تَرَجَمَهَا فَوَقَعَ النظرُ عليها خارج أوساط المستشرقين ،

(١) رسالة في القضاء والقدر ، متن ، باريس ، ١٨٧٩ ، للصوفي عبد الرزاق ، ترجمة جديدة ، ١٨٧٥ ، الترجمة الأولى ، المجلة الآسيوية ، ١٨٧٥ ، ١ ، توفي عبد الرزاق سنة ٧٣٠ ، وقد ألف كذلك مجعلاً لاصطلاحات الصوفية نشره سبرنغر سنة ١٨٤٥ .

ولا ألومُ عبدَ الرزاق على تفسيره ، تفسيراً يلائم ما بعد الطبيعة ، مفهومات كعرش الله والقبة السماوية والقلم والوح المحفوظ ، مادُّنا قد رأينا الغزالي نفسه يُسَلِّمُ بِمِثْلِ هذه التفسيرات ، ولكن الإيضاحات ، التي يُقَدِّمُها هذا المؤلفُ حَوْلَ محلِّ الأمر الإلهيِّ والوجه الذي يتمُّ به في الأشياء ، قد صار تصوُّرها ضِمنَ معنى بالغٍ في الأفلاطونية الجديدة فلا يُمكنُ السُّنْيَةُ أَنْ تَطْمِئِنَّ إليها ، فعند فيلسوفنا لا يَكُونُ محلُّ الأمر الإلهيِّ غَيْرَ عَالَمِ الأفكار ، غَيْرَ عَالَمِ العقل ، وتَظْهَرُ الأمثلةُ الكلية المحفوظةُ في عَالَمِ العقل باستفرادها في عَالَمِ النفس ، وتُثِيرُ نقطة الانطلاق هذه ، من قُوَّرها ، سُكُوكاً حَوْلَ الوجه الذي يميزُ عبدَ الرزاقِ به إلهَ العالمِ ويُفِلَّتُ بها من مذهب ابن عربي في وَحْدَةِ الوجود ، كما تُثِيرُ رِيباً حَوْلَ الوجه الذي يَتِمَّلُ به اختيارَ الله الخالقِ ويَحْتَنِبُ به الاستدلالَ على وجوب العالمِ ، وذلك كما أراد الغزاليُّ أَنْ يُلْزِمَ الفلاسفةَ به ، وفضلاً عن ذلك فإنه يَطِيبُ لعبد الرزاق أن يستعمل بعضَ التعابير المستنبطة من حكمة الإشراف ، وذلك كقوله عن الملائكة إنهم « أنوار قاهرة »<sup>(١)</sup> ، فهذه العادة في تمثُل اصطلاح المذاهب المرفوضة مما لا يصادف ، في الغالب ، لدى المؤلفين الذين يُهْمُّهم أمرُ السُّنْيَةِ ضِبطاً .

وأترك ، لمن يُريد ، بذلُ الجُهد في متابعة تحليل رسالة القضاء والقدر ، فيَنطَلِق من الأفكار التي تشتمل عليها بين مُتخالف مصادرها ، وذلك وَفْق الطرائق التي قَدَّمنا عنها أكثر من مثال ، فأَقِفْ هنا مُوجَّهاً همِّي إلى الجواب عن بعض الشُّبهة التي يمكنُ أَنْ تَرِدَ خاطرَ القارئِ لِمَا يَمُكِنُ أَنْ تَكُونَ قد ضايعتْ بعض الشيء ، فإذا قيلَ إنَّ الإسلامَ سَلَّمَ بِسُنِّيَّةٍ مذاهبَ لم نَصِلْ إلى فصلها عن المذاهب الإلحادية<sup>(٢)</sup> ،

(١) ص ٩ من الترجمة الجديدة .

(٢) كيف هذا . . ؟ وهل يتصور أن الإسلام يمتنع الإلحاد ؟

وإنه سَلَّمَ جَلَّةً بِمَنَاهِجٍ مُتَبَايِنَةٍ تَبَايَنَ مَنَاهِجَ أَنَاسٍ كَالْفَرَازِيِّ وابنِ عَرَبِيِّ فَمَا يَجِبُ أَنْ يُفَكَّرَ فِيهِ - بِصِفَةِ نَهَائِيَّةٍ - عَنِ الْإِسْلَامِ نَفْسَهُ ؟ أَهَذِهِ الْمَحْمَدِيَّةُ <sup>(١)</sup> ، الَّتِي تُبَدِّئُ لَنَا خَازِنَةً ضَمِنَ تَعْلِيمٍ ثَابِتٍ ، هِيَ ذَاكَ الدِّينُ الَّذِي لَمْ يَكُنْ ، إِذَنْ ، ذَا اعتقادٍ وَكِيدٍ ؟ أَهَذِهِ الْعَقِيدَةُ الَّتِي يَقَالُ إِنَّهَا تَمْسُكُ تَعَالِيمَهَا ضَمْنَ حُدُودِ ضَيْقَةٍ وَثِيقَةٍ مِنَ التَّوْحِيدِ هِيَ ذَاكَ الْمُلْجَأُ لِجَمِيعِ الْفَلَسَفَاتِ وَجَمِيعِ الْافْتِرَاضَاتِ ؟ أَهَذَا الْمَذْهَبُ الَّذِي يُبْتَهَمُ بِإِضَاعَةِ حَيَاةِ الذَّهْنِ مِنْ أَسَاسِهَا هُوَ ذَاكَ الدِّينُ ذُو الْإِتْسَاعِ الْعَقْلِيِّ الْبَالِغِ ؟ لَا أَرَى وَجُوبَ الْإِقْبَالِ طَوِيلًا عَلَى مِثْلِ هَذَا التَّبَلُّلِ . أَجَلٌ ، وَجِدَتْ فِي بَقَاعِ إِسْلَامِيَّةٍ خَاصَّةٍ حَرَكَاتٌ فِكْرِيَّةٌ طَرِيفَةٌ ، فَأَثَبَتْ الْإِسْلَامَ - بَعْضَ الْأَفْرَادِ - قَابِلِيَّةً عَظِيمَةً لِلِاقْتِبَاسِ ، وَهَذَا أَمْرٌ تَارِيخِيٌّ لَا جِدَالَ فِيهِ قُرِّرَ فِي السَّنِينَ الْأَخِيرَةِ ، فَيُمْكِنُ كُتُبًا كَهَذِهِ الَّتِي تَوَلَّفَهَا أَنْ تَزِيدَ فِي إِقْنَاءِ نُورٍ عَلَيْهِ . وَفَضْلًا عَنْ ذَلِكَ فَإِنْ مِنَ الْوَاجِبِ أَنْ يُنْمَحَ تَحْقِيقُ هَذَا الْأَمْرِ دَرَسَةً مَحْمَدِيَّةً أَهْمِيَّةً كَبِيرَةً مِنْ أَجْلِ تَارِيخِ الْفِكْرِ الْعَامِّ ، وَلِذَا فَإِنَّا أَشْرْنَا ، كُلَّمَا اسْتَطَعْنَا ، إِلَى إِدْرَاجِ الْأَفْكَارِ الْأَجْنَبِيَّةِ فِي الْإِسْلَامِ . بَيِّنْدُ أَنْ هَذَا لَا يَتَنَاوَلُ أَسَاسَ الدِّينِ الْإِسْلَامِيِّ ، وَلَا يُزْعِجُ الْعَالَمَ الْإِسْلَامِيَّ فِي مَجْمُوعِهِ . وَلَا وَجْهَ لِلْمُوَازَنَةِ بَيْنَ مَا اتَّفَقَ مِنْ نَفُوضٍ فِي هَذَا الْعَالَمِ لِلْفَرَازِيِّ وَابْنِ عَرَبِيِّ . وَيُعَدُّ الْمَذْهَبُ الصُّوفِيُّ الْحَقِيقِيُّ الَّذِي انْتَشَرَ فِيهِ مَعَ سِمَاتٍ مِنَ الشُّنَّةِ الْخَالِصَةِ - كَمَا نَكَرَرَهُ دَائِمًا - هُوَ الْمَذْهَبُ الَّذِي صَدَرَ عَنِ النَّصْرَانِيَّةِ فَعَبَّرَ عَنْهُ الْفَرَازِيُّ . وَكَيْفَ اسْتَطَاعَ مُؤَلِّفٌ مِنْ طَرَازِ الْأَفْلَاطُونِيَّةِ الْجَدِيدَةِ كَابِنِ عَرَبِيِّ أَنْ يُعْتَبَرَ سُنِّيًّا ؟ قَدْ يَكُونُ إِضَاحٌ هَذَا مُتَوَاضِعًا بَسِيطًا فَيَقَالُ إِنَّهُ لَمْ يَفْقَهُ ، فَرُوْنِي أَنَّهُ مُؤَلِّفٌ خَصِيبٌ عَمِيقٌ فَأُغْنِبَ بِهِ عَنْ حُسْنِ نِيَّةٍ . وَفِي الظَّاهِرِ كَانَتْ حَيَاةُ ابْنِ عَرَبِيِّ قُدُورَةً فَنَالَ نَفُوضًا فِي نَظَرِ الشَّعْبِ ، وَمَا كَانَ مِنَ الْحُكْمِ عَلَى بَعْضِ الْمَفْكَرِينَ الْأَجْرِيَاءِ نَشَأَ

عن طبعهم أكثر مما عن مؤلفاتهم ، وذلك أن الحلاج والشهرزردى المقتول كانا  
سهاجمين عنيفين ، وأن ابن عربى كان سياسياً حذراً ، وأى سوء يمكن أن تُصابَ  
به الجماهير من جراء كُتبه ؟ كان الأساسُ ممتعاً على الجماهير ، وما كانت الجماهير  
لتنستطيع أن تكتسب منها غير بعضِ العادات القَبائِلِيَّة كعبادة أسماء الله الحُسنى  
الداخلية ضمنَ ذوقِ الزمن . وهل يشهدُ وقوع هذه المؤلفات موقعَ القبول لدى  
علماء الدين على اتساع في الأفقِ العقلى ؟ كلا ، فالعقيدة القائمةُ على التوحيد من  
حيث الأساسُ لا يمكنُ أن تتسع حتى وَحدةِ الوجود . وأجدرُ من هذا أن يقال  
إن ذلك القبولُ شاهدٌ على عدمِ اكتراثٍ عميق . والحقُّ أن الفلسفة التى كان  
ابنُ عربى يَتمَهَرُ بها عادت لا تنطوى على خطَرٍ فى ذلك العصر ، وذلك أنها كانت  
فلسفةً ميتةً وأنها كانت تابعة لمذهبٍ ماضٍ ، وأنها كانت بالية . ثم إن الإسلام  
كان قد كَمَلَ من ناحيةٍ أخرى ، وكان له أُمتهُ العِظامُ ، وكان الفقهاء قد وُطِدُوا  
حياته الخارجية والاجتماعية ، كما ثَبَتَ الغزالى والشهرزردى حياته الداخلية والصوفية ،  
فهل كان بعد ذلك ما يُرجى وما يُخشى ؟ لقد فاز روحُ التوراة نهائياً ، الذى عدَّ له  
روحُ النصرانية ، وعاد على الروح الوثنى بعضُ المؤلفات الغامضة غير ذى سلطانٍ  
على تحويل طبيعته ، وكان جسمًا يافعًا ، وكان ناضجًا ، ومن دون حاجة أكثر  
إلى الدفاع عن نفسه ، وجد فى ذاته الهدوء ، فقفا . .

## الفصل العاشر

### شعراء الفُرس المنيصوفون

لا نرى من المناسب أن نَحْمِ دراسة الأخلاق والتصوف في الإسلام من غير أن نُورِدَ أمام ذهن القارئ كتيبة شعراء الفرس المتصوفين الزاهرة المجيدة ، فمن الإهمال الفاحش من حيث تاريخ الأدب وتاريخ الفكر ألا يُذكر ، أو يُمدَح ، في بضع كلماتٍ على الأقل ، عباقرة الشعراء الذين استوحوا مذاهبَ كالتي رَوَيْنَا خبرها . وهؤلاء الشعراء هم أمثالُ سعدى وفريد الدين التطار ، وجلال الدين الرومي . ولا ريب في أن هؤلاء لم يكونوا علماء جليين حقيقين كما كان الفزالي والشهروردي ، وإنما كانوا مزخرفين كسوا ، ببهاء ملكي ، مع الانسجام والتصوير ، كثيراً من الأفكار التي عُيِنَا بها سابقاً . أجل ، لم يكن تحليلهم نقاداً كت تحليل أولئك ، ولا قولهم مُتَزَيِّناً كقول أولئك ، بيد أنهم تفنَّوا بما قال أولئك ، وأناروا ما وَّصف أولئك ، ولقَّنا بسحر الشعر ما حاول أولئك أن يَعرِّضوه ويُنْبِتوه .

ولا ينبغي أن يُقرأ الشاعرُ كأنه عالم مهما كان ناثراً يُثيرُ العَجَبَ كهذا الأخير . ولا أعتقد أن الإسلام اقترفَ مثلَ هذه الغفلة مطلقاً ، ولكنني لستُ واثقاً بأن قُرَّاء العرب خالون من الذنب فلم يَبْحَثُوا في شعراء الفُرس أحياناً عن عقيدة التصوف

الإسلامية الدقيقة الثابتة ، ويُلَوِّح لى وجودُ خطرِ الضلال فى سلوك هذا السبيل ،  
وهمُّ تحذير القارى ، كهمِّ توقير ذوى السمو من الكتَّاب ، هو الذى ساقنى  
إلى تخصيص بعض تأملاتِ خاطفة لهم .

ألا يقال فى الحقيقة - غالباً - بين الطماء ، كما بين الجمهور ، إن شعراء الفرس  
كانوا قائلين بمذهب وحدة الوجود من حيث الأساس ، وإن التصوف الذى عَظَّمُوهُ  
كانت غايته النهائية قَائِمَةً عَلَى فناء النفس فى الله كالبُدْهِيَّة (البوذية) والثرَوَانَا ؟  
لقد قيل إن الشعر الصوفيَّ الفارسيَّ أدخل مذهبَ وَحْدَةِ الوجود الهندى  
إلى الإسلام ، فما كان لرأى مثل هذا ، أو مُبْتَسَرٍ مِثْلِ هذا ، أن يدعنا غير  
مكتربين ، فلكي نَظْلَ نظرَ بِنَا حَوْلَ الأَصْلِ النصرانى للتصوف عَلَى الخصوص ،  
قَائِمَةٌ ، يَجِبُ أَنْ نقول : هل نَرُدُّ هذا الرأى ، أو كيف نُفَسِّرُهُ ؟ وهل نَعُدُّ شعراء  
الفرس مؤلفين زمرةً فى التصوف الإسلامى مختلفةً عن الطابع الهندى ؟ أو هل  
نعتقد أننا قادرون عَلَى إدخالهم إلى زمرة الصوفية السنين ؟ فإلى هذا الاتجاه الأخير  
نَمِيلُ ، وهذا الاتجاه هو ما نحاول تَوسِيْفَهُ عَلَى وجهٍ تقريبيٍّ عَلَى الأقل .

ولكننا نَرَى ، قَبْلَ الإتيان بهذا البرهان ، أن نَقِفَ أمام شاعرٍ من هؤلاء  
الشعراء لا يَمَثِّلُ بِحَالٍ مذهبَ وَحْدَةِ الوجود ، بل مذهبَ الارتياب ، وهذا الشاعرُ  
هو صاحبُ الرُّبَاعِيَّاتِ المشهور : عمرُ الخَيَّام <sup>(١)</sup> ، وَلَمَّا حَدَّثْنَا أُمَّةً ، مِثْلُ الفزائى .

(١) كانت رباعيات الخيام قد نشرت وترجمت إلى الفرنسية من قبل ج . ب . قولاً ، باريس ، ١٨٦٧ ، وما قام به فترجراه من تطبيق شعرى لهذه الرباعيات قال نجاحاً عظيماً فى إنكلترة ، انظر  
إلى إدوارد هرون ألن ، و رباعيات عمر الخيام مع أصلها الفارسى لإدوارد فترجراه ، ١٨٩٩ ، -  
وكان الخيام رقيقاً فى الطلب لنظام الملك وحسن الصياح .

والفتازاني<sup>(١)</sup> ، عن مدارس ارتيايية أسانا التفريق بين كَوْن هؤلاء يتكلمون نظرياً وفق تقسيمات يونانية أو كونهم يشيرون إلى أشخاصٍ ظهروا فعلاً ، فتجاه عمر الخيام لا يَبْقَى شكٌ ، وذلك أننا بعمر الخيام نتناول مؤلفاً نابغةً قضى بقلبه وذهنه حياة ارتياب ، وإني أدنيه من الشاعر العربي الأعشى أبي الملاء المعري الذي أراد - بأقل حرية من الخيام الذي هو أحسنُ احتفاءً باللغة الفارسية - أن يَكُون مثلاً عقلياً ارتيايياً وفوضوياً مع الرصانة<sup>(٢)</sup> ، وهذا دَوْرٌ صعبٌ تمثيلة في الإسلام ، ولم يَكْذُ قَبْلَ قَرْنٍ يُحْطَطُ الشاعرَ العظيم : المتنبي<sup>(٣)</sup> .

وكان كِلَا العالمين ، الخيامُ وأبو الملاء ، ذلك الرجل ، فأما الأولُ فقد كان ماهراً في العِلْمِ اليوناني وفلسكياً معتبراً ، وعالماً في الجبر مخترعاً ، ومن مفاخر العِلْمِ الإسلامي<sup>(٤)</sup> ، وأما الثاني فقد كان ، على الرغم من عمّاه ، وبفضل ذاكرته العجيبة ، عارفاً بأخبار العرب وبالأفاقيص والتاريخ ، وقد كان فنياً كيباني ، ومُفْلِحاً كشاعر ، مفضالاً في جميع آثاره . وقد عَرَفَ الخيامُ ، وكان أكثرَ غِنائيةً ، أن يَفْصِلَ عبقرية الرياضية عن عبقرية الأدبية . ومن الواضح أن جعل كلٍّ منها مُتَعَتِّة الأولى في ممارسة مَلَكَاتِهِ الذهنية في البحث عن العِلْمِ الصَّرْفِ وفي حُسْنِ التلاعب بالألغاز ، فخَفَّفَ الذوقَ العقليَّ الذوقَ الخُلُقِيَّ لدى كلِّ منها . ولم يَبْدُ القرآن لأبي الملاء

(١) انظر إلى مرغليوث عن هذا الرجل الطريف الذي كان قد نبه إليه هارمونون كريمر ، وسائل أبي الملاء ، ١٨٩٨ ، ويشتمل هذا الكتاب على سيرة مهمة ، وقد عاش أبو الملاء من سنة ٣٦٣ إلى سنة ٤٤٩ .

(٢) توفي المتنبي سنة ٣٥٤ ، وقد طبعت أشعاره من قبل ديتريس ، قصائد المتنبي ، برلين ، سنة ١٨٦١ .

(٣) انظر إلى « مقالة في الجبر والمقابلة » لسر الخيام ، طبع ويبي وترجمته ، باريس ، ١٨٥١ ، وذلك مع مطارف كتيبة في ص ٤ - ٧ من المقدمة .

أتم الروائع الأدبية قط ، فوضع كتاباً رآه يفوقه ، وهذا يعني تحدياً إلهامياً وتجاوزاً  
لاعهد المسلمين بهما . وقد حفظ الشرقيون لأبي العلاء أشعاراً كما يأتي :

عَجِبْتُ لِكِسْرَى وَأَشْيَاعِهِ      وَغَسَلَ الْوَجْهَ بِبَوْلِ الْبَقَرِ  
وَقَوْلِ الْيَهُودِ إِلَهُ يُحِي      مَبْرُسِينَ السَّمَاءِ وَرِيحَ الْفَقْرِ<sup>(١)</sup>  
وَقَوْلِ النَّصَارَى إِلَهُ يَمُوتُ      وَيُصَلَّبُ حَيًّا وَلَا يَنْتَصِرُ  
وَقَوْمٍ أَتَوْا مِنْ أَقْصَى الْبَلَا      دِلْرَمِي الْجِمَارِ وَلَمْ يَحْجِرِ<sup>(٢)</sup>  
فَوَاحِشًا مِنْ مَقَالَتِهِمْ      أَيْمَنِي عَنْ الْحَقِّ كُلِّ الْبَشَرِ

ومن رأى الخيام أنه أجدر بالنفس أن تبقى طليقة في وسط الطبيعة من أن  
تنطوي تحت عقيدة معينة ، وذلك أنه كانت تساوره فكرة دين طبيعي لم يحمل  
له غير مثيل قليل أيضاً ، فهو يدع ، بما لا يخلو من عدم اكتراث ، « المسلمين  
يذهبون إلى الكعبة والنصارى إلى الكنيسة كما يبحث كل واحد عن الحقيقة  
بسييله الخاص »<sup>(٣)</sup> ، وعن الخيام ترؤى الكلمة القائلة : سأطلق العقل والإيمان ، ثم  
أَتَزَوَّجُ بِنْتَ الْحَانَ<sup>(٤)</sup> .

ولم تكن الارتيازية عند هؤلاء مذهباً ، بل غريزة كما هو الأخرى أن يقال ،  
وهي لم تنشأ عن نقد لوسائلنا في المعرفة ، بل عن شعور بقوة قدرتها ، وفضلاً عن  
ذلك فإن مزاوله العلم والبحث أيدت فيهم ذلك الشعور الذي لم يستطع الجهد الخلق  
أن يكافئه ، ولذا فإن تلك الارتيازية لم تنطو على شيء من الاعتداء والاختيار .

(١) الرئيس : الأثر .

(٢) الجمار ، جمع الجرة ، وهي الحصة .

(٣) رواه الدكتور هورن ، تاريخ الأدب الفارسية ، ليريك ، ١٩٠١ ، ص ١٤٧ .

(٤) هورن ألين ، الكتاب المذكور ، ص ٨٧ .



وعلى العكس لا تَجِدُ شعراً أقدر من شعر الخيام على إضعاف الإرادة ، فلا تَرَى شعراً اشتمل على أكثر مما حواه شعره من غَمٍّ مؤثِّرٍ حَيَالٍ بَطَلَ الحياة والعِلْمَ والفضيلة ، وهل يُعَدُّ شيئاً مذكوراً ما يُنَالُ من لَذَّةٍ يُلَوِّحُ أن هذه الأمثال تَعْرِضُها على أنها وحدها جذيرةُ بَشْفَلِ الحياة<sup>(١)</sup> التي هي وقتُ نَفْخَةِ<sup>(٢)</sup> ؟ وما بَعْدَ عُمُرٍ مئة سنة تَقْضُونَهُ في اللَّلاذِ وعُمُرٍ مئة سنة أخرى تَقْضُونَهُ في اللَّلاذِ أيضاً<sup>(٣)</sup> ؟ يَتَمَقَّى الخِيَامُ بالحياة كما يَتَرَتَّمُ اليَامُ على شَرَفَاتِ قَصْرِ خَرِبٍ<sup>(٤)</sup> .

ويقال إن المؤثرَ الهنديَّ ذوا اعتبارٍ لدى أبي العلاء<sup>(٥)</sup> ، فقد جَهَرََ باحترام حياة الحيوان واستصوب إحراقَ جثث الموتى ، وأدركَ كلمة « الفناء » بالمعنى البدْهيِّ (البوذي) ، وترانا مَدِينِينَ له بكتابٍ طويل في النظام النباتي ، وهو في هذه النقطة يلتقي بالخيام ، فقد قال هذا الأخير<sup>(٦)</sup> : « أَمْرَانِ مُهِمَّانِ فِي عَنَمَنَاتِ الْإِسْلَامِ الظَّاهِرَةِ ، أَلَّا تَأْكُلَ مِنْ كُلِّ مَا يُوَكَّلُ ، وَأَنْ تَمْتَنِعَ عَنْ كُلِّ ذِي حَيَاةٍ » ، وهذا أيضاً شعورٌ هنديٌّ يُلَوِّحُ أنه يُوجِي إلى الشاعر نفسه في رباعية يُشَبِّه فيها الحياة بِفَلَّالٍ يُلْقِيهَا فَنُوسٌ سَحَرِيٌّ<sup>(٧)</sup> .

وكيف انتهى أمرُ هذين الرجلين ؟ لا نَعْلَمُ ذلك مطلقاً ، فنحن ناقصو الاطلاع

(١) انظر إلى الرباعية ٢٠ ، من ترجمة قولاً .

(٢) رواه الدكتور هودن ، تاريخ الآداب الفارسية ، ليمسك ، ١٩٠١ ، ص ١٤٧ .

(٣) انظر إلى الرباعية ٣٧٢ من ترجمة قولاً .

(٤) انظر إلى الرباعية ٣٥٠ من ترجمة قولاً .

(٥) مرغليوث ، رسائل أبي العلاء ص ٣٥ - ٣٦ مع المراجع المذكورة فيها .

(٦) الرباعية ٤٢٤ ، من ترجمة قولاً .

(٧) هرون ألبن ، المصدر المذكور آخراً ، ص ١٠٣ .

على تاريخهما ، ونحن نجمل تطوراتهما ، ولا مراءى في أن أبا العلاء كتب قطعاً ذات  
 وِزَج ، كانت عن احترازٍ أكثر مما كانت عن إخلاص ، وفي أن الخيام رثى الشباب  
 الذى فنى في خُسْرانٍ مُحْضٍ فطَلَب الرحمة من الله « لهاتين الرَّجْلين اللتين كانتا  
 تُجْرَانِه إلى الحانة ، ولهاتين اليدين اللتين كانتا تُسْكَن الكأسَ عَلَى الرغم منه » (١) .  
 ويُرْوَى أن الخيام عدل عن العلم وذهب لأداء فريضة الحج . فمن الممكن أن كان  
 هذا نتيجة تقديم في زوال أوهامه الباطنية أكثر من اعتداء حقيقى فيه . ومهما  
 يَكُن من أمرٍ فإن هذه الحال لا تكاد تُغَيِّر ما عندنا من رأىٍ حَوْل ارتيابه ،  
 وذلك لأنه إذا كان ملحداً بَدْءاً عالِماً ، وإذا صار تقيّاً فساد لا يَكُون عالِماً ، فإن  
 هذا يثبت أنه احتفظ في جميع حياته بشعور ارتيابه حِيَال تضادٍ لا يُجَبِّر بين العقل  
 الطبيعى والإيمان .

ولنعدْ إلى مسألة وحدة الوجود ، فكيف يُثبتُ مذهبُ وحدة الوجود لدى  
 « سَعْدِى » مثلاً ؟ لم يَكُن هذا الشاعر الصُّرْفُ للنسجم من علماء ما بعد الطبيعة ،  
 وإذا حَدَث أن تناول فِكْرُهُ ما بعد الطبيعة أحياناً بَدْءاً هذا الفكرُ فاقد الدقة  
 وكانت النتائج التى تُسْتَخْرَج من تعبيراته غَرَضاً للضمان . وقد كان خُلُقياً على  
 الخصوص ، وإذا ما نُظِرَ إلى الأمر من حيث حريةُ الهمجة والتركيب الشعرى  
 وَجِدَ عناءٌ في تَبْيِيْن الفرق بين خُلُقِيَّتِهِ وخُلُقِيَّة الغزاليِّ . أَجَلُ ! إنه يُعَيِّمُ مقام  
 التحليل الأصولى نظاماً للحِكم والأحكام أَقْلَ صرامةً وطُرْقاً غير مباشرةٍ للأمثال  
 بيدَ أنه يَنْصَح بِالْحِلْمِ والتواضع والاعتدالِ فى الرغائب والعدولِ عن الأهواء وبالرفق

والإحسان ؛ وهو يُثني على الصمت ، ويَحْمِلُ على النية ، ويُعزِّر ذوى الزهو من الزُّهاد ، ويَحْضُّ على التوبة .

ومن الممكن - حقا - أن يُعترف في هذا الأدب التلقائي القليل العلم ، بتأثير تلك الأخلاق الطبيعية المبرِّع عنها ، غالباً ، في الحكم والأمثال . ولكنه إذا ما أُريدَ البحثُ عن مصدرٍ آخر لم يرَ ما يمتنع من وجود هذا في التصوف الشنيء ، أى في النابض الأخير من النصرانية<sup>(١)</sup> ، فضلاً عن أنه لا يوجد من الأسباب ما يدعُو إلى الجدل في هذا النفوذ فإنه يوجد ما يُنكرُ به المؤثرُ البدْهيُّ ، وذلك أنك لا تبصِرُ في هذه الأخلاق سِمَاتِ البدْهيَّةِ الخاصة من كون مفهوم الوجود شراً ، ومن فكرة الكرم والتقمص وسعة الرفق بالحيوان مذهباً ، ولا شيء أقلُّ بدْهيَّةً من كلمة الفردوسى التى نقلها سعدى<sup>(٢)</sup> ، وهى : « لا تُؤذِ المَلَّةَ التى تنقل حَبَّةَ بُرِّها ، فهى تَبِيشُ ، والحياة حُلوةٌ » . ولا شيء أبعدُ بدْهيَّةً من النصيح باتلاف الزناير<sup>(٣)</sup> التى هى عنوان الأشرار ، وذلك بحجة أن ما يُحجى به الأشرار من تسامح يُشجِّع على السوء ، وهذا ، وإن كان من الأخلاق الطبيعية ، لا يمكن أن يكون من الأخلاق الهندية . والذى يُثبت أن «سعدياً» جهل الهند الفلسفية على الرغم من سياحاته ، هو ما قصه عن مغامرته في معبد سومنات<sup>(٤)</sup> فخلط بين البراهمة

(١) هذا أيضاً من مزاعمهم .

(٢) البوستان أو الروضة ، ترجمة باريه دومينار ، باريس ، ١٨٨٠ ، ص ١١٤ ، - وقد توفي سعدى سنة ١٢٩١ م ، ( ٦٩١ هـ ) .

(٣) البوستان ، ص ١٣٣ .

(٤) البوستان ، ص ٣٣٠ وما بعدها .

والوثنيين واعتقد أن جند أويستا كتابُ البرهمية المقدسُ .

وبين هؤلاء الشعراء بُدُّ فريدُ الدين العطار<sup>(١)</sup> أكثرَ المؤلفين منهاجاً ، وأحسنَ من يَعْرِفُ ، من حيث الشكلُ ، أن يُحوِّلَ أشدَّ ما يَكُونُ جَنَافاً من الحِكمِ والأمثالِ إلى أعظمِ ما يَكُونُ من اللَّجَازاتِ اضطراباً . وهو أحدُ من يُوجي ، أولَ وهلةٍ ، بأكثرِ ما يَكُونُ إيهاماً بعمقِ ما بعد الطبيعة وإشعاراً بالمؤثرِ الهندي ، وما تَنطَوِي عليه بعضُ آثارِهِ من إسرافٍ وفَيْضٍ وقوَّةٍ عجيبةٍ في الصورِ يُوقِظُ في ذهنِ القارئِ انطباعاً عن الفنِّ الهندوسيّ ، حتى إنه يُبلِّغُ عنده آثارُ دُورٍ عن الكثرةِ التي هي سِمَةُ الهندِ تماماً ، قال فريدُ الدين العطارُ<sup>(٢)</sup> : « يَجِبُ على من يَسْلُكُ سَبِيلَ التَّصَوُّفِ أن يَكُونُ صاحِباً لآلُوفٍ من الألفِدةِ الحيةِ كما يستطيعُ التَّضحيةَ بالملئاتِ منها في كلِّ دقيقةٍ » .

ولكنْ لِنُفَرِّغْ كُتُبَ العطارِ بدقَّةٍ ، فما يُرى فيها ؟ لا يَلْبَثُ عَالِمٌ ما بعد الطبيعة أن يزول وراء سراب هذا الشعر ، وراء هذا السراب الذي يَكُونُ فارغاً بعض الفراغ غالباً ، فيبقى ، كما عند سعدى ، عالماً خُلُقياً ، عالماً خُلُقياً لا يَخْشَى أن يَكُونُ في بعض الآثارِ دَقِيقاً جَلِيلاً ، جافاً أيضاً ، وما تَكُونُ الأخلاقُ في بَنَدَنامِهِ<sup>(٣)</sup> إن لم تَكُنْ كتاباً في التَّصَوُّفِ الشَّقِيُّ؟ وأيُّ الفضائلِ يُوصي بها العطارُ

(١) لقي هذا الصوفي الكبير مائةَ سنينَ أيام الاضطرابات التي عَظمتْ طَوةُ الفُتُولِ ، وكانت في السنة من عمره ، وكان ذلك سنة ٦٢٨ .

(٢) منطق الطير ، غارسن دو تاسي ، باريس ، ١٨٦٣ ، ص ١٨٦ .

(٣) أي كتاب الصانع .

في هذه المجموعة الأصولية الرُشدية المشتملة على حِكْمٍ لا يزال أبناء المسلمين يَدْرُسُونَهَا حتى أيامنا <sup>(١)</sup> ؟ إنه يُوصى فيها بِالْفِطْنَةِ والصبر وتوقير الحكماء والوجدان في جميع أعمال الحياة، وهو يُحْضِرُ على الصلاح والكَرَم والرافة، وعلى اجتناب المصائب بالتزام جانب الصمت واجتذاب الإعزاز بخدمة الأقر بين

وفي « منطِق الطير » يَشْرِقُ خيال العطار المُتَقَدِّدِ ويتألق ؛ العطار الذي كان خُلُقِيًّا رصينًا منذ هنيئة ، ولكن هناك ما يَرى أيضاً إذا ما أُريدَ البحث عن المذهب تحت بريق الاستعارات المُقْلِقِ ؟ يَرى في نحو بَضْعٍ جُلٍّ تعليمُ التصوفِ السُّنِّيِّ نفسه ، تَرى مواءمة الزهد النصرانيّ الثابت الذي لا يتغير ، وقد بَلَغَ هذا من الصحة بحيث أن من يُرِيدُ أن يَرُدَّ هذا الشرعَ العجيبَ ، بعد تجريده من لباس النور الساطع الذي يحيط به ، إلى جوهره اللذهبيّ الجَلِيِّ يرى نفسه أمام نوع من الرسالة الصغرى ، ذات الإلهام النصرانيّ كما هو واضح ، عن العوائق التي يمكن أن تَلْقَاهَا النفسُ حين دخولها في الحياة الروحية .

ومما يَذْكُرُ في كتاب العَطَّار أن نفوساً في صورة الطير دُعِيَتْ من قِبَل مُرْشِدٍ ، من قِبَل اَلْهُدُودِ ، للقيام برحلة صوفية بحثاً عن الله ، وقد رُمِزَ إلى الله بطير سِرِّيٍّ ، أى بالسَّيْمُرُغِ <sup>(٢)</sup> ، فانظروا كيف تظهرُ هذه النفوس : فلكلِّ منها نَقْصُهُ القالب ، وكلٌّ منها يتعلَّلُ بمانعٍ خاصٍ يحمله عاجزاً عن الشروع في

(١) انظر إلى طبعة « پندنامه » مع شرحها ، وذلك في الطبعة الثمانية في الآستانة ، سنة ١٣٠٤ هـ - كان « پندنامه » قد ترجم إلى الفرنسية من قبل س . دو ساسي .

(٢) يستعمل نظامي ، الذي هو شاعر فارسي آخر عين الأسطورة ، وتأتي كلمة « سيمرغ » بمعنى ثلاثين طيراً .

هذه الرحلة الملهكة ، وِرَدُّ الُهدُّهْدُ على الجميع ، وما كان لأنى مرشدٍ أن يخاطبها بأحسن منه .

قال أحدهما ، وهو ارتياى ، من أنت ؟ وما لديك ما تزيد به علينا حتى يُسَمَّحَ لك بقيادتنا ؟ - الُهدُّهْدُ يحيب : ليس عندى ما أزيدُ به عليكم ، وإنما أَلَقَيْتُ نظرةً سليمانَ على ذات يوم ، - وهذا رمزٌ لطيفٌ إلى الإلهام ، - وقال آخر : إني ضعيفٌ جدًّا ، وسأستقُطُّ عند أول موقف ، - الُهدُّهْدُ : الموتُ على هذه الطريق خيرٌ من الذُّبول فوق جيفةِ الدنيا ، ويقول بعضهم إن الرغبة في المُحَسَّنات الروحانية هي من الزهو ، ولكن أليس أفضلَ للإنسان أن يُصَحَّى بحياته في زهو هذه الرغبة من أن يَرَبِّطَ قلبه بحانة ؟ - وقال طائرٌ آخرُ : أنا رذيل ، فكيف يَقْبَلُنِي السَّيْمُرُغُ ( الله ) ؟ - الُهدُّهْدُ : اللهُ رحيمٌ ، - أنا متقلبٌ يَقْضِي وقته في التنقل بين غُصْنٍ وغُصْنٍ ، فأحيانًا ترانى أساقُ إلى مواطن الرِّيصة عن شَبَقٍ ، وأحيانًا ترانى أحمِلُ إلى الصلاة بالذهن ، - الُهدُّهْدُ : هذه حالُ جميع الناس ، ولو كان الجميع نقيًّا ما أرسل اللهُ رُسُلًا مطلقًا ، فالزَّم جانب الخير تنل السعادة ، - أحمِلُ الشرَّ معي ، وتَمَلَّأْ نفسى غرائزُ ساقطةٌ ، فكيف تستطيع أن تزين بصفات روحانية ؟ سَيُطَهِّرُها اللهُ ، - الشيطانُ يُوَسْوِسُ لى ، عزيمة صادقة تجمله عاجزًا ، - أنا تأثرُ بزُخرف الدنيا ، - إذن ، لست سوى أَخْفَشَ ، - عندى مال ، ولى قصرٌ أُلُوْفِيه وأقضى فيه حياةً لذيدةً ، فكيف أقدرُ أن أزهدَ فى ذلك ؟ - الموتُ يَفْصِلُكَ عن ذلك ، - أُحِبُّ ... - أخافُ الموت ...

وَيُقَدِّمُ الطير على الرحلة ، ولا بُدَّ من مجاوزة سبمة أودية عظيمة حتى يُوصَلَ

إلى مقرِّ السَّيْمَرْغ ، ومن الطَّبيعيّ أن تَكُون هذه الأوديّة الملوّنة مصاعبَ وشدائدَ منازل صوفيّة متعاقبة ، أي « قصوراً للنفس » ، ولا أدري هل وَصَلَ علم اللاهوت الكاثوليكيّ إلى مذهبٍ ثابتٍ حقّاً ، بالغا تعاقب هذه القصور الصوفيّة ، فأريدُ أن أجنب البحث لدى مؤلّفي النصاري عن أيّ نصٍّ معيّن يُمكنُ أن يَكُون قريباً من منظومة العطار ، وإنما نكتفي ، إذ نستعين بالشعور النصرائي ، أن نجد أنفسنا قادرين على تفسير قسمٍ من منازل هذه الرحلة فنذكر أنه لاجانسة مستخرجة من البرهمية والبدئية نستطيع أن نزودنا بتفسير أحسن من ذلك . ومن الواضح أن تطابق الأوديّة الثلاثة الأولى ، التي تُدعى بالطلب والعشق والمعرفة ، دوراً تمهيدياً للتطهر من العيوب ، وأوّل صولةٍ للحماسة تذهب بالنفس المبتدئة في طريق التصوف ، ودور أول كُشوفٍ تستضيء فيه الحقائقُ المعروفة سابقاً بالإيمان وتنشأ في ظهور النور الباطنيّ . وللوادي الرابع ، وهو وادي الاستغناء ، تفسيرٌ أقلُّ ثبوتاً ، فأرى فيه حالاً يَكُونُ الله به ، بعد أول دورة من الأفضال المحسوسة ، قد اعتزل كما يُلوح وترك النفس تتقدم بنفسها ظاهراً كما لو كان هذا التقدم بقواها وحدها ، ومع كثير عناء . وفي الوادي الخامس ، وهو وادي التوحيد ، ينكشف الله مُجَدِّداً للنفس التي غَدَت بالغة فأخذت تحيا حياةً كُشفية ، وهنا يُبرز العطار ، في أثناء تأملاته حوالَ التوحيد ، بعضَ القضايا ذاتِ المظهر الوحدويّ الوجود بوجهٍ عجيب ، والتي سنتكلم عنها من قوَرنا . والوادي السادس ، ويُدعى « الخيرة » ، هو مقدمة الاتصال النهائي ، وهذا الوادي شاقٌّ جدّاً ، ولا أرى خيراً من مقارنته بما سمّاه القديس جان دو لا كِرَوا « الليل الداجي » . ولا بُدَّ لمجاوزته من الارتباط في التوحيد<sup>(١)</sup>

(١) منطق الطير ، غارسن دو تاسي ، ص ٢١٣ .

ارتباطاً وثيقاً ، ومن يَكُنْ في التوحيد يَنْسَ كلَّ شَيْءٍ ، حتى نفسه ، وهل هو موجودٌ أولاً ؟ لا يعرف شيئاً من ذلك ، وهو يقول في نفسه : أنا عاشقٌ ، ولكن لا أعْرِفُ مَنْ ، ولِي قلبٌ ملؤهُ حُباً وطارغٌ من الحُبِّ ، فأنا أَجْهَلُ حتى حَبِّي . والوادي الأخير هو وادي الفناء .

وَلِنَقُلْ ، إِذَنْ ، شيئاً عن هذا الفناء الصوفيِّ ، عن هذا الموت الذي يَسْبِقُ مباشرة كشف الله النهائي ، والذي هو حَدُّ الجُهدِ الروحانيِّ ، ومع أن الكلمة نفسها تُلزِمنا بذلك ، كما يُلوح ، فَإِنَّا نَرَى عَلَيْنَا ، لِزاماً ، لَارْتِبَ أَنْ نَحْتَسِبَ خَطْمَهَا بِالْزُرْوانَا . وإليك كيف يَعْرِفُ سيدي الجيلانيُّ الفناء <sup>(١)</sup> : « الفناء هو أن يُطْلَعَ الحقُّ سِرّاً وَلَيْتَهُ بِأَدْنَى تَجَلٍّ ، فيتلاشى الكَوْنُ ، وَيَفْنَى الْوَلِيُّ تحت تلك الإشارة ، وفناؤه في ذلك بقاؤه ، لكنه يَبْقَى تحت إشارة الباقي ، فَإِنْ كانت إشارة الحقِّ تُفْنِيهِ فَإِنْ تَجَلَّيْتَهُ تَبْقِيهِ ، فكان يُفْنِيهِ ثم يُبْقِيهِ به » ، وليس هذا شيئاً آخرَ غيرَ الفكرة النصرانية عن بدء أكل حياة في القَيْضِ بِمَوْتٍ تامٍّ في الكَوْنِ ، فالنفسُ التي يَفْدُو العالمُ عَدَمًا في نظرها تَعُودُ ذاتَ حياةٍ بالله وتَبْدُو منتبهةً لَأَدَقِّ إشاراته .

وليس لدينا سببٌ للاعتقاد بأن فريد الدين العطار تَمَثَّلَ الفناء الصوفيَّ على وجهٍ آخر ، وهذا الفناء ، الذي يَصِلُ لديه بعد سلسلةٍ من الأحوال يُحتمل تفسيرُها بعلم اللاهوت النصرانيِّ ، مما يطابق إحدى الفكرِ النصرانيةِ وَفَقَ ظاهِرٍ من الحقِّ . ويقول الشاعرُ ، بصريح العبارة <sup>(٢)</sup> ، في الدعاء الذي يبدأ به كتابه : أَفْنِي نَفْسَكَ ،

(١) كتاب فَلَائِدِ الجواهر ، ص ٩١ .

(٢) منطق الطير ، ترجمة ، ص ٧ .



هذا هو الكمال ، هذا كلُّ شيء ، وازْهَدْ في نَفْسِكَ ، هذا هو ضمانُ اتصالك بالله ، هذا كلُّ شيء ، وِسرْ في التوحيد ، واجتنب كلَّ ثَنَوِيَّة ، ولا تَكُ صاحباً لغير قلبٍ واحد وقِبْلَةٍ واحدةٍ ووجهٍ واحد .

والذى يُقْبِتُ إثباتاً قاطعاً أنه لا قرابةَ بين الفناء الصوفيِّ والنِّزوانا البُدْهيَّة كَوْنُهُ بِعَقْبِهِ شَيْءٌ ، وهذا الشيء ليس سوى البقاء ، ولا شيءٌ أَكْثَرُ من هذا مخالفةً للفكرة البُدْهيَّة التي تبحث عن فناء الوجود للفناء نفسه ، والتي تكون النِّزوانا بها آخر غاية ، أى زوالُ الوجودِ الذى يُبْلَغُ بَعْنَاءَ بعد مجاوزةِ مِثَالِ الحَيَوَاتِ ، وقد قال سَعْدِي بِمَعْنَى نصرانيٍّ <sup>(١)</sup> : « تَجِبُ مجاوزةُ نارِ الفناء قَبْلَ ذَوْقِ سعادةِ الأصفياء » ، وقال العطار <sup>(٢)</sup> : « تَقْتَضِي معرفة البقاء الذى يَعْقُبُ الفناء وَضْعَ كتابٍ ، ولكنه لا يُمَكِّنُ الكلامُ عن هذه الأمور على وجهٍ موافقٍ » ، وقال أيضاً <sup>(٣)</sup> : « صار هذا الوجودُ غُبَارَ الطريق ، وَفَتَى عِدَّةَ مراتٍ ، ولكنه نَعَلَمُ في أثناءِ هذا الفناء مِثْلَ مِسرٍ كان يَجْهَلُهُ ، هنالك أُنْعِمَ عليه بالبقاء الكامل ، ونال السعادةَ بدلاً من الهوان الذى كان نصيبه ، فانطَوًى على نفسك وتأمَّلْ ، أى أنك لن تَرَى سُمُوَ البقاء ما لم تَجِدْ ذُلَّ الفناء ، والطريقُ الروحانيُّ مع الهوان هو أولُ ما تُتَلَقَّى فيه ثم تُرْفَعُ إلى السعادة » ، وذاك نُقِلَ عن المَجَّازِ الإنجيليِّ القائل إن الحَبَّةَ إذا لم تُدْفَنْ في الأرض وتَمُتْ لم يَطْلُعِ النباتُ . أو نُقِلَ عن صاحب المزامير القائل « من الوادئ يَشْرَبُ في

(١) البوستان ، ترجمة باويه دو مينار ، ص ١٥٣ .

(٢) منطق الطير ، ترجمة ، ص ٢٣٦ .

(٣) الكتاب المذكور ، ص ٢٣٧ .

الطريق ، لذلك يَرْفَعُ رَأْسَهُ <sup>(١)</sup> .

ومع ذلك فإنه يُلقَى في منظومة العَطَّار ، بالحقيقة ، بعضُ التعابير التي يَظْهَرُ أن من الصعب أو المتعذر تفسيرها بمذهب النصرانية فتَبْدُو صِيغاً حتمية لما في مذهب وَحْدَةِ الوجود . أَجَلْ ، إن الإنسان يُدْهَشُ من هذه التعبيرات ، ولكنني لا أعتقد ، مع ذلك ، أن بضعة أسطر تستطيع أن تَرْجِّحَ مجموعَ المنظومة الواسعة ، وكذلك أَرَى أن الأُصْلَحَ ، عند عدم وجود تفسير مقبول ، أن تُعَدَّ تلك التعبيراتُ من العوارض . ولا أتكلَّم هنا عن المقارنات التي يُمكنُ أن تُعَدَّ ، لبيان صِغَرِ الإنسان أمام الله ، فالقولُ بأن النفس الماشقة تَفْنَى في الله كما تَفْنَى قطرةُ الماء في البحر ليس سوى تعبير بالغ الضعف للدلالة على عَدَمِ الإنسان نسيباً ، ولا يَكُونُ هذا المجاز إشارةً إلى وَحْدَةِ الوجود مالم يُقْصَدَ أن الله مؤلفٌ من نفوسٍ تَأْلَفُ البحرُ من قَطَرَاتٍ ، وعند سَقْدَى <sup>(٢)</sup> أن بعضهم سألَ البِرَاعَ <sup>(٣)</sup> عن سبب لَمَعَانِهِ في الليل وتواريه في النهار ، فاستمعَ جوابَ البِرَاعَ : « أَعِيش في الليل ، كما في النهار ، ولكنني أكون بِمَحْضَرَةِ الشمس كَأَنِّي غيرُ موجود » ، ففناء نَسْبِيٍّ من هذا النوع ليس من وَحْدَةِ الوجود أيضاً .

ولكن إليك العبارات التي تُورِثُ في الحقيقة ارتباكاً ، وذلك أن الطَّيْرَ الثلاثين التي أُنِمت رِحَّتْهَا الصوفية بقيادة الهدهد جاوزت الوادى السابع وصارت

(١) وفي منظومة العطار أن الطير أبصرت بعد قطع المواقف السبعة سكة سرية ، تجتذب كل شيء إليها ، ولا يؤدد غارسن دوتاسي في تبينه رمز عيسى في هذه السكة .

(٢) البوستان ترجمة بارييه دو مينار ، ص ١٦٣ .

(٣) البِرَاع : ذباب يطير في الليل كأنه نار .

بحضرة الطائر الإلهي السَّيْمُرْغ ، وهي ، بدلاً من أن تتأمل الوجودَ الإلهيَّ في هذه الساعة على انفصالٍ منها ، لم تَرَهُ ، بل رأتَ نَفْسَهَا فيه « كما لو كانت تؤلف هي والسَّيْمُرْغ وجوداً واحداً » <sup>(١)</sup> ، وإنما يَضْفُو السَّيْمُرْغ عليها ، بالقوة على الأقلِّ ، وذلك أنها كانت بالغة أ كثرَ من ثلاثين عند حَدِّ الرحلة لم يكن السَّيْمُرْغ بالإضافة إليها ثلاثين ، بل يكون جميع الطير التي وصلت إلى هذا الحدِّ ، وآنفًا ، عند ما أوضح المدهدُ وادى التوحيد ، قال : « إن الوجود الذي أُخبرَ عنه لا يوجدُ على انفراد ، لجميعُ العالم هو هذا الموجودُ ، والوجود أو العدمُ هو هذا الموجودُ دائماً » ، والواقعُ أنك ما لم تستشهدَ باستطرادات لسان الشعر مع عدم الضبط فيه ، وهذا ما قد لا يكون غيرَ شرعيٍّ ، وجدتَ من الصعب أن تُماريَ في مبدأ وَحدة الوجود في هذه الصَّيغ ، ومع ذلك فإنني سأحاول أن أُعرِّضَ هنا بعضَ مقارناتٍ نصرانيةٍ أُوْجِّهُ بها نظرَ القاريِّ ، وذلك أن القديسة تريز والقديس جان دولا كِرُوا تأملاً في قول الربِّ للنفس : « ابْحَثِي عن نَفْسِكَ في » ، فهذا القول ، إذا ما عُزلَ عن أسرارٍ أُخر ، وُجِدَ له المعنى البسيطُ القائل : « ابْحَثْ لتَعْرِفَ أن تستوعبَ الفِكْرَ الذي كَوَّنْتَ عنك في مقاصدى الأزلية » ، وهذه الكلمةُ شبيهةٌ بقضية الطير التي كانت تَرى نفسها في السَّيْمُرْغ من غير أن تنقطع عن التَّرائي <sup>(٢)</sup> ، أى من غير فناء في الله ، ثم ألم يقل الكتابُ المقدس إن الأصفياء هم « أعضاء يسوع » ، أو لم يَدَّ الكنيسةُ ، في الغالب ، موجوداً حياً مؤلفاً من اجتماع نفوس الصادقين كلِّها ؟

(١) كانت هذه العبارة قد وقتت نظر س . دو ساسي الذي ترجها في المحامات والمقتطفات ،

جزء ١٢ ، ص ٣٠٧ وما بعدها .

(٢) تراءى الناس : نظر بعضهم إلى بعض .

ومن المحتمل أن يكون هذا الإلهُ الذي أخبر عنه المدهد ، ولا يُوجدُ على افراد ، ويظهرُ موجوداً في التكوين ، والذي هو مؤلفٌ بالقوة من اتحاد جميع النفوس البالغة غايَتها ، مُحاكياً ، على ما يحتمل ، وذلك مع قليل حِدَقٍ ، ذاك المفهوم النصراني الكبير عن الكنيسة الظاهرة<sup>(١)</sup> .

وتُوجدُ هنديةٌ حقيقيةٌ أكثر ، وكذلك وحدةٌ وجودٍ على ما يحتمل ، لدى ذائع الصيت مولانا جلال الدين الرومي<sup>(٢)</sup> مؤلفُ « اللَّتْنَوِي » ومؤسسُ طريقة الدراويش الدَّوَّارين ، وهو الذي نطالبه بشواهدٍ تَحْتَمُّ بها هذا الكتاب . ولجلال الدين مِثْلُ كبيرٍ إلى الطبيعة ، وقد تموَّد أن يرى فيها تَجَلِّيًّا إلهيًّا يَحْمِلُ على الاعتقاد بأنه يَرَى اللهَ فيها ، ثم إنه كِلَفٌ بمفهوم النفس الكلية ، أي بمفهوم « نفس الجميع » ، وهو يقابل النفوس الخاصة بالنفس الكلية ويربط ما بينهما ربطاً مُشْتَقًّا من الصنعات الوثنية أكثر من صدوره عن الصنعات النصرانية ، وهو يُكثِّرُ من القيام بتفريق بين النفس والعقل ، بهذا التفريق الوطيد في مدرسة الفلاسفة ، ولكن مع قلة اعتياده في المدارس الكلامية ، ووَجِدَ من الباحثين من أظهرُوا عند شاعرنا قِراً رائعة أرادوا أن يَرَوْا فيها ذهابه إلى التناسخ وزَعَمَ أنه قَدِمَ من الله ، وسوف

(١) الكاتب بهذا الكلام يريد أن يقول وحدة الوجود مسيحية الأصل ثم انتقلت إلى التصوفة المسلمين .

(٢) ولد جلال الدين الرومي في بلخ سنة ٦٠٤ ، وتوفي في قونية سنة ٦٧٢ ، ولا تزال ذرته وطريقته تشغلان مركزاً مهماً في الإسلام ، - ونحن نورد « اللَّتْنَوِي » وفق طبعة للطبعة أنامرة لسنة ١٢٨٩ ، وتشتمل هذه الطبعة على ستة مجلدات مع شرح تركي للأفروزي .

قول بضع كلماتٍ حَوْلَ هذه النصوص عما قليل. وَلِنَذْكُرَ خصوصيةَ أخرى، وهى أن الروى يُجِيبُ كلمةَ « آگاه » التى تأتى بمعنى « علم وَيَقِظُ » ، والتى يَظْهَرُ أنها ترجمةٌ لكلمةِ بَدْهَة ( بودا ) ، وذلك للدلالة على الصوفى الْمُتَنَفِّ ، وهو ما كان معظم المؤلفين الذين تكلمنا عنهم يَلْقَبُونَهُ بالعارف ، وسَنَلْتَقِ هذا الاصطلاحَ فى العبارات التى نَسْتَشْهَدُ بها . ومن التهور ، بعد النظر إلى جميع هذه الأحوال ، أن يُنْكَرَ كلَّ الإنكارِ وجودَ مؤثراتٍ هندية ومَنَاحٍ قائلَةٍ بوحدة الوجود لدى جلال الدين الروى ، وفضلاً عن ذلك فإن هذا كاتبٌ مهمٌ عَوبِصٌ جِدًّا لم يَدْرَسْ غيرَ دراسةٍ ناقصةٍ حتى الآن ، وهو أبعادُ غَوْرًا فيما بعد الطبيعة مما عليه أمثالُ الخيامِ وسَمْدَى والمطار ، وقد راعَى عادةَ كثيرة الانتشار فى الشرق قَائِمَةً على توحيد ما بين الآراء ، وَلِذَا فَإِنَّه لا محلَّ لِلأَمَلِ فى تقديم حُكْمٍ كاملٍ للبرهنةِ على كاتبٍ بالغٍ هذه الدقة والاتساع والأهمية ، وذلك على حين نلقاه فى آخِرِ مُنْتَطِفٍ من كتابنا ، فى وقتٍ يقتضى تأليفَهُ خاتمةً أَكْثَرَ من أن يقتضى اقتحاماً لموضوع جديد ، وفى لحظة أخذنا نَشْعُرُ فيها نحن وقرَّائُنَا ، لا رَيْبَ ، باحتياجٍ إلى الراحة . وإِنِى ، كذلك ، إِذْ أَدْعُ البحثَ فى مذهب الروى بَحْثًا دَقِيقًا ، أَتَقَصِّرُ على بيانِ أن أَجْلَى قَصَائِدِهِ وأَحْزَمَهَا ظاهراً وأروَعَهَا أساساً ، إن لم يَكُنْ أَكْثَرُها سَنَاءً ، هو ما يَمُودُ فيه إلى المآثور النصرانىِّ ببساطةٍ مع الإخلاص والتواضع .

وَيُوجَدُ شعورٌ قوًى بالطبيعة فى الفكرة القائلة : إن الأرض فى الربيع تشابه لَصًّا أَكْرَهه الحاكمُ المسيطر على إعادة الخزائن التى أخفاها فى فصل الشتاء <sup>(١)</sup> ،

فقال الشاعر إنه لا بدُّ من بَذل كثيرٍ عناء مع تكرار الملاحظة لكشف آثار الحقيقة ، « فيجب أن تدوم التجارب شتاءً وخريفًا وفي أثناء حُرور<sup>(١)</sup> الصيف وأيام الربيع ، كما لو كان الأمرُ بَرَكةً ، ولم الرياحُ والسحابُ والبروق ؟ ذلك لكي تتجلى الفروق بين العوارض ، ولكي تُخرج الأرض ذات اللون الفُبَّاريَّ كلَّ مافي صُرَّتْها من عقيق وحجر ، كلَّ ما سرَّقه هذا الترابُ العَبُوسُ من كنز الحقيقة وبحر الكرم ، ويسأله مديرُ القَدَر : تَكَلَّمْ أيها الترابُ وبيِّنْ ما تَحْمِلُ من جُذور ، ويحجب اللصُّ : لا شيء ، لا شيء ، لم آخذ شيئًا ! ويستنطقه المديرُ ويخاطبه في بعض المرات بكلمات حلوةٍ كالقَسَل ، ويوجِّهه إليه في مرَّاتٍ أُخَرَ أشدَّ ما يكون من تهديد ، كما يجعله بالعنف واللفظ ، والوعد والوعيد ، يَكشِفُ ما أخفى من أشياء ، فالربيعُ إناعمُ مديرِ العالم ، والخريفُ تنويُّفه ، وأما الشتاء فهو البلاء الذي يُكرِّهك به ، أيها اللصُّ ، على إظهار ما تُبطن . »

ونقول إن تدوَّق الطبيعة هذا يجعل المؤلف مَيَّالًا إلى نوعٍ من وحدة الوجود . حيث تَظْهَرُ تمايُيرُ تصوفِ الأفلاطونية الجديدة ، وإليك مثالًا من هذا القبيل<sup>(٢)</sup> : « السَّكُونُ مثالُ العقلِ الشاملِ الشاغلِ لكلِّ معقول ، فيَبْدُو المثالُ الشاملُ مِثْلَ كلبٍ لكلِّ من يُذنبُ كثيرًا حَيَالِ العقلِ الشامل ، فَوَبُوا إلى هذا الأب ، وكَفُّوا عن معصيته كيَّا تَظْهَرُ لَكُمْ الأرضُ التي يَنْبَجِسُ منها اللهُ بِساطًا من ذهب ، وستُجَزَوْنَ

(١) الحُرور : جمع الحُرارة .

(٢) للتوى ، ٧٥١:٤ .

كيوم البعث ، وسيبْدَلُ الفَلَكُ والأَرْضُ من أجلكم ، وأنا ، الذى يَكُونُ فى سِلْمٍ مع هذا الأب دائماً ، أرى هذا العالمَ كالجنة ، فكلمنا اعترانى نَصَبٌ مما أَرَى ثانيةً بَدَأَلى هذا الشئ ، فى كُلِّ دَقِيقَةٍ مثلاً جديداً وجمالاً جديداً ، وَيَكُونُ العالمُ فى نظرى مملوءاً مَلَأَ دائماً ، وَتَفْجَرُ المياهُ ينابيعَ من غير أن تَنْفَدَ مطلقاً ، وَيَصِلُ خَرِيرُ هذه المياه إلى أُذُنِي وَيُسْكِرُ قَوَادى وعقلى ، وتهتزُّ العِصُونُ ككلٍّ نامٍ وَتَقْرَعُ الأوراقُ الهواءَ كأرجل الراقصين ، ويكون البرقُ كالمرآة ، فإذا ما نَظَرَ الإنسانُ إلى المرآة عَرَفَ نفسه كما هى ، ولم أَرْفَعِ القِنَاعَ عن سِرِّ من ألفِ سِرِّ كَشَفْتُ ، فكلُّ أُذُنٍ مملوءةٌ رِيباً ، وقد أُلْقِيَتِ البُشْرَى إلى رَجُلٍ خالٍ من الوهم ، ويسأل من هو كاملُ العقل : مامعنى هذا الكلام ؟ هذا ، هذا مالى الخاصُّ » .

والواقعُ أن اتِّبَاعَ الوهم ( العقل الخاصُّ ) للعقل العامِّ ليس قضيةً يُمكنُ أن يُتَقَاضَى عنها فى فلسفة الرومى ، وقد أشار إليها ، كذلك ، فى عبارة مشهورة عَرَضَ فيها مِرْقَاةَ الخلق بكلمات قد لا تَسْتُرُ الاعتقادَ بالتناسخ كما زُعم ، ولكن مع حُملها طابعَ البُدْهيَّةِ فى الظاهر على الأقلِّ ، وفيها يُرى وصفٌ لتعاقب الكينونات للدرَجَةِ على الطريقة السُّكَّلاسيَّةِ تَمَحِّى فى كلِّ منها ذِكرُى الأخرى وتؤدى إلى حالٍ يتخلَّصُ الإنسانُ فيها حتى من العقل وَفَقَ مفهوم التزوَّانِ ، وإليك هذه القطعة المهمة <sup>(١)</sup> :

« أولُ ما وَصَلَ الإنسانُ إلى مِنطَقَةِ المادَّةِ غير المُشَدَّبة ، فدَخَلَ منها فى حال

المادة النباتية ، وقضى سنين في حال النبات ، وهو لم يذكُرْ حاله اللَّعْدَنِيَّةَ إلا بسبب  
العُصْرَاعِ ، ثم دَخَلَ من حال النبات التي كان عليها في الحال الحيوانية ، وما كانت  
الحال النباتية تَرِدُ الذَّاكِرَةَ لولا ذاك المَيْلَ الذي يَنْقُلُهُ نحو الأرض ، ولا سيما  
أيام الربيع حينما يَزْهَرُ الرَّيْحَانُ ، وَيُشْبِهُ هذا الميلُ ذاك الميلَ الذي يَرْبِطُ الأولادَ  
بأمهاتهم من غير أن يَقْدِرَ فَمَهُمْ على تفسير السَّرِّ ، أو يُشْبِهُ المَيْلَ الذي يَسَاوِرُ المَبْتَدِئُ  
الشَّابَّ نحو الشيخ الأكرم عندما يُصَوِّرُ عقله الخاصَّ من العقل العامِّ ، وتَصْدُرُ  
حركة الظلِّ عن غصن الوَرْدِ ، ثم يَرَى زوالُ الظلِّ في الغصن ، هنالك يفسِّرُ ذهابه  
وإيأابه ، وكيف يتحرك الظلُّ ، أيها السعداء ، إذا لم يتحرك الشجر ؟ ثم يُخْرِجُهُ الخالق  
من حال الحيوان إلى حال الإنسان ، وهكذا ينتقل من منطقة إلى منطقة حتى يصير عاقلًا  
عالماً بصيراً ( بَدْهَةً ) ، وليس لديه ذكرى عن العقول السابقة ، ثم يغادر هذا الوجودَ  
( الإنسانى ) ، ويعانى تحوُّلاً ، ويمارِزُ مئة ألف وجود مما لم تَسْمَعْ بمثله أذن لنا ،  
وذلك إلى أن يتخلص في آخر الأمر من العقل المملوء طمعاً ورغبةً ، ويواصل  
الشاعرُ سيره باعتباراتٍ حَوْلَ وَهْمِ الحياة الذي يجب أن تَنْبَعِ التَّيَقُّظَةُ ، ولا مجالَ  
لإنكار اشتغال هذه العبارة على مذهبٍ بَدْهِيٍّ ممزوجٍ بأفلاطونية جديدة ، ولا بُدَّ  
لمن يَرِيدُ تقديرَ أهميتها الحقيقية أن يوازنها بمجموع الأجزاء الستة أو بأبيات «الثنوى»  
البالغة ثلاثين ألفاً .

وفي الديوان <sup>(١)</sup> ، الذي هو مجموعة من أشعار هذا الكاتب الكبير ، والذي

(١) انظر إلى هورن ، تاريخ الآداب الفارسية ، ص ١٦٣ .



هو منفصلٌ عن منظومته الواسعة المعروفة بالمتنوى ، تجدُ العبارةَ الأخرى التى ألحنا إليها ، ففيها يَرى تمييزه عن مذهب خالصٍ فى وَحدة الوجود ، وكان أولَ ما صُوِّرت به هذه القطعة جَعَلَ الصوفى والله يتكلمان فى وقتٍ واحد تقريباً ، فقال الأول : « أيها العَشِيقُ ! أيها العَشِيقُ ! أنا عاشقُ خالِعُ العِذار ، فإذا ما ضربنى العَشِيقُ على رَأْسِي سُحِرْتُ وَبُهِرْتُ » ، وهو لم يلبث أن قال مُضيفاً كأنه امتزج بالله : « أنا عاشقُ مبهور أو الواحدُ المفتون » ، فتتطبق هذه الكلمة على الله المفتون المسحور بمنظر خلقه ، « أنا هنا ، أنا هناك » ، - فاللهُ هو الذى يتكلم ، - « ولست فى الأعلى ولا فى الأسفل . . . » ، - ويُعدُّ التشكُّلُ الإلهيُّ جميع ما تنطوى عليه طبيعته من أمور وقائض ، وهذا هو جميع العالم . وهذه هى جميع الأضداد . ومن ذلك : « أنا شائبٌ وشابٌ معاً ، أنا الدَّيِّمُ والجَمِيلُ ، أنا نُسخُ النخلِ والبَلَحُ ، أصلى دائماً وأظللُ بلا صلاة ، عَرَفْتُ الصباحَ وعَرَفْتُ المساءَ ، أنا هذا العالمُ والعالمُ القادمُ ، أنا البَيَّضَاءُ والوَقَوَاقِ ، أنا الإنسانُ والجِنِّي ، أنا جوهرُ بحر الوجود ، أنا الجبلَ والسهلَ ، أنا الحجرُ الثمينَ والبحرُ المحيط . . . » ، ولا بُدَّ من أن الرومى كان ، حين كتب هذه الأشعار فى حال من الوجد كالتي ساورته فى طريقه إلى قونية على ما روى ، وذلك وقتما شعر بأنه نَشَوَانٌ قَمِيلٌ من الهوس الصوفى فَرَبَطَ نفسه بِصَمُودٍ وأخذ يَقُومُ ، على أنغام الناي والدُفِّ ، بحركاتٍ موزونة كانت أصلاً للرَقَصَاتِ الدينية المستعملة فى مُنَظَّمَتِهِ .

ولكنْ : لنَعُدَّ إلى أمثلةٍ على الشاعر التى هى أَقْلُ بُعْدًا منا ، فنقول : تُوجَدُ

للرومي عباراتٌ تَكَلِّمُ فيها عن العشق بِجَمَلٍ أَكْثَرَ اتِّزَانًا فَظَهَرَ مَذْهَبُهُ فِيهَا قَرِيبًا  
كَثِيرًا مِنَ اللِّذْهِبِ الَّذِي دَرَسْتَاهُ عِنْدَ مَتَصَوِّفَةِ الْمَدْرَسَةِ الْعَرَبِيَّةِ الشَّنِّيَّةِ ، وَمِنْ ذَلِكَ أَنَّهُ  
يَقْتَرِضُ فِي مَوْضِعٍ <sup>(١)</sup> مَا وَجُودَ عَاشِقٍ يَجْلِسُ فِي حَدِيقَتِهِ بِجَانِبِ صَدِيقِهِ فَيَتَنَاوَلُ  
كِتَابًا فِي الْعِشْقِ وَيَقْرَأُ بَدَلًا مِنْ أَنْ يَشْغَلَ بِهِ بِصَدِيقِهِ هَذَا ، وَ يُبْهِتُ الصَّدِيقَ ،  
وَيَلْوِمُهُ بِرَفْقٍ ، وَيُجِيبُ الْعَاشِقُ بِأَنْ مَالِدِيهِ مِنْ أَسْفَرٍ عَلَى انْفِصَالِهِ عَنْهُ فِي الْعَامِ الْمَاضِي  
يَمْنَعُهُ مِنَ التَّمَتُّعِ بِوُجُودِهِ فِي هَذِهِ السَّاعَةِ ، فَهُوَ وَإِنْ كَانَ يَرَى الْيَنْبُوعَ ، لَا يَجِدُ  
فِيهِ مَاءً ، وَاتَّمَعَ جَوَابَ الصَّدِيقِ : « وَهَكَذَا فَإِنِّي لَسْتُ مَحَلَّ حُبِّكَ ، فَأَنَا فِي بُلْغَارِيَّةِ  
وَرَغْبَتِكَ فِي الْقَوْمِطِ ، وَأَنْتَ تُحِبُّنِي ، وَلَسْتُكَ تُحِبُّ أَحْوَالًا لِلنَّفْسِ غَيْرِي ، وَتَبَحُّثُ  
بِي عَنْ حَالٍ غَيْرٍ وَاقِعٍ تَحْتَ يَدِكَ دَائِمًا ، وَلَسْتُ حَاصِلُ مَا تَرْتَعِبُ فِيهِ ، وَلَسْتُ  
لَكَ سِوَى غَرَضٍ وَقْتِي خَاصًّا ، وَأَنَا مَقَرُّ الْمَحْبُوبِ ، لَا الْمَحْبُوبِ ، وَالْحُبُّ  
يَدُورُ عَلَى النَّقْدِ ، لَا عَلَى الشُّنْدُوقِ ، وَالْمَحْبُوبُ هُوَ ذَلِكَ إِطْلَاقًا ، هُوَ الَّذِي يَكُونُ  
لِلْعَاشِقِ مَبْدَأً وَنَهَايَةً ، فَتَنِي وَجَدْتَ ذَلِكَ عُدَّتْ لَا تُكَلِّفِي نَظْرَكَ عَلَى شَيْءٍ سِوَاهُ ،  
فَهُوَ ظَاهِرٌ بَاطِنٌ مَعًا ، وَهُوَ سَيِّدُ الْأَحْوَالِ ، وَلَا يَتَوَقَّفُ أَمْرُهُ عَلَيْهَا ، وَتَمَدُّ الشُّهُورِ  
وَالسَّنُونِ أُمَّةٌ لِهَذَا الْقَمَرِ ، وَهُوَ إِذَا مَا تَكَلَّمَ نَظَّمَ الْأَحْوَالِ ، وَهُوَ إِذَا مَا أَرَادَ مَنَحَ  
الْأَجْسَامَ نَفْسًا . . . وَهُوَ يَصْنَعُ بِيَدِهِ تَحَوُّلَ الْأَحْوَالِ ، وَمَنْ يَتَحَوَّلُ عِنْدَ لِسِّ  
هَذِهِ الْيَدِ يَكُنْ ذَلِكَ الَّذِي يُحِبُّهَا ! وَمَتَى أَرَادَ غَدَا الْمَوْتَ مُسْتَعَجِبًا وَصَارَ التُّرَابُ  
وَالرَّمَادُ كَالنَّزْجِيسِ وَالنَّسْرِينِ <sup>(٢)</sup> . . . وَمَنْ يَكُ عَاشِقُهُ فِي يَسْرِ تَارَةً وَفِي عَسْرِ

(١) الثنوي ، ٣ ، ص ٢٣١ .

(٢) النسرین : ورد أبيض عطى الرائحة .

تارة أخرى لا يَكُنْ مَخْدُومًا مِنْ قَبْلِ هَذَا الْعَاشِقِ ، فِهَذَا يُهْمِلُهُ ، وَمَنْ يَنْطَلِقُ مِنْ هُنَا وَهَنَّاكَ وَيَكُنْ مُهْمَلًا لَا يَقَعُ مَوْقِعَ الرِّضَا ، فَأَنَا « لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ » <sup>(١)</sup> ، وَمَنْ يَكُنْ أُنَيْسًا حِينًا فَتَارًا حِينًا آخَرَ ، وَمَاءَ مَرَّةٍ وَنَارًا مَرَّةً أُخْرَى ، يَبْدُ كَمَنْزِلِ الْقَمَرِ ، وَلَكِنَّهُ لَيْسَ الْقَمَرُ ، وَهُوَ يُحْسَبُ تَصْوِيرًا لِبَصِيرٍ ، لَا بِصِيرًا ، وَالصَّوْفِيُّ هُوَ « ابْنُ الْوَقْتِ » ، وَهُوَ كِلْفٌ بِالْوَقْتِ كَلَفَهُ بِأَبٍ ، وَلَكِنْ النَّقِيُّ غَارِقٌ فِي الْمَشَقِّ مَلُوءٌ قَدْرَةً ، فَقَدْ عَادَ لَا يَكُونُ صَبِيًا ، وَقَدْ عَادَ لَا يَبَالِي بِالْأَوْقَاتِ وَالْأَحْوَالِ ، وَهُوَ يَتَوَصَّلُ فِي نُورٍ لَمْ يُولَدْ مِنْ أَحَدٍ ، وَهُوَ « لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ » <sup>(٢)</sup> ، وَهَذَا هُوَ اللَّهِ .

وَيَوَاصِلُ الرُّومِيُّ هَذَا الْوَعظَ مُحَرِّضًا النَّفْسَ عَلَى الْبَحْثِ عَنْ اللَّهِ ، وَلَا تَفْرَعُ النَّفْسُ مِنْ مُمُوِّ الْغَايَةِ ، فَالْغَايَةُ لَا تُهَيِّمُ ، وَإِنَّمَا يُعْتَدُّ بِالْجُهْدِ الَّذِي يُبْذَلُ لِبَلُوغِهَا ، « فَابْتَغِ دَائِمًا ، وَلَا تَتَوَانَ مَهْمَا كَانَتِ الْحَالُ الَّتِي أَنْتَ عَلَيْهَا ، فَهَذَا الْبَحْثُ يُوصِلُكَ إِلَى مَا تَرْغَبُ فِيهِ ، وَهُوَ جَيْشُكَ وَنَصْرُكَ وَرَايَتُكَ ، وَهُوَ كَالصَّوْتِ الَّذِي يُخْرِجُكَ الدَّيْكَ مَنَادِيًا الصَّبَاحَ ، وَابْتَغِ وَلَوْ لَمْ تَكُنْ عِنْدَكَ آلَةٌ ، فَلَا احتِيَاجَ إِلَى آلَةٍ عَلَى طَرِيقِ اللَّهِ » .

وَالْحَقُّ أَنَّ الشَّاعِرَ يُبْلِغُنِي نَفْخَةً كَبِيرَةً فِي جَمِيعِ هَذِهِ الْقِطْعَةِ حَيْثُ يَحَاوِلُ رَفْعَ النَّفْسِ إِلَى مَفْهُومٍ أَعْلَى الْحُبِّ ، فَهَذَا الرُّومِيُّ شَعُورٌ بِالْبَالِغِ الْإِتْسَاعِ حَوْلَ جَهْدِ النَّفْسِ وَاسْتِعْدَادِهَا الْبَاطِنِيَّ ، وَهُوَ يَجْهَرُ بِدَيْنِ الْحُبِّ ، وَهُوَ يَبْحَثُ فِي أَعْمَاقِ الْإِحْسَاسِ وَالْإِرَادَةِ عَنْ مَنَابِعِ الْحَيَاةِ الدِّينِيَّةِ ، وَهُوَ يَرَى أَنَّ الصُّورَ الظَّاهِرَةَ الَّتِي تُبْرِزُ هَذِهِ الْحَيَاةَ

(١) قرآن كريم، ٦: ٦٧ .

(٢) قرآن كريم، ١١٢: ٣ .

باطلة ، وذلك بالنسبة إلى تلك الحركات التي تَنِمُّ في الأساس ، ومع ذلك فإن الرومي يتفق مع التصوف كله في هذا المذهب ، سواء أكان هذا التصوف سُنيًّا أم لا ، ولن أرى أية ارتيازية كانت ، وإنما أرى شعوراً دينياً حياً في تعبيرات كالتى اقْتُطِفَتْ من مَثَلِ حَوْلِ « موسى والراعى » <sup>(١)</sup> من هذه القطعة المُحِبَّة لدى الشريطين ، وهى : أن موسى لام راعياً نَعَساً على طريقة صَلَّاته ، فلام الله موسى على شِدِّته وقال له فيما قال : « أَنْعَمْتُ على كُلِّ بِحِيلَتِهِ ، وَكُلُّ يُعْرِبُ عافى نفسه على شاكلته ، وَتَكُونُ كَلَامُهُ مَدَارَ ثَنَاءٍ عَلَيْهِ ، فَإِذَا مَاصَدَرْتَ عَنْكَ هَذِهِ الْكَلِمَاتُ كَانَتْ سَبِيحاً لِلْوَمَكِ ... وَلَأَهْلُ الْمُنَدِ عِبَارَاتُهُمْ ، وَلَأَهْلُ السُّنَدِ كَلَامُهُمْ ، وَلَا أَتَطَهَّرُ بِحَمْدِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ، وَإِنَّمَا هُمُ الَّذِينَ يَتَطَهَّرُونَ بِثَنِّهِمْ هَذِهِ الدُّرَرُ تَجِيداً لى ، وَلَا نَنْظُرُ إِلَى الْأَلْفَاظِ ، وَلَا إِلَى اللِّسَانِ ، وَإِنَّمَا نَنْظُرُ إِلَى النَّفْسِ وَمِثْلِهَا ، وَنَرْقُبُ الْقَلْبَ لَنَرَى هَلْ هُوَ نَادِمٌ وَلَوْ كَانَ الْكَلَامُ الصَّادِرُ عَنِ الشَّفَتَيْنِ غَيْرَ لَاقٍ ، وَذَلِكَ لِأَنَّ الْقَلْبَ هُوَ الْجَوْهَرُ ، وَالْكَلَامُ هُوَ الْعَرَضُ ، وَالْعَرَضُ هُوَ التَّابِعُ ، وَالْجَوْهَرُ هُوَ الْعَرَضُ ، فَدَعُ هَذِهِ الصَّبِغَ وَالْمَجَازَاتِ وَالْإِصْطِلَاحَاتِ ، فَالَّذِى أُرِيدُ هُوَ خُرْقَةٌ نَفَاذَةٌ كَخُرْقَةِ هَذَا الرَّاعِى ، ففى نَفْسِكَ ، يَا مُوسَى ، أَلْهَبَ نَارَ الْحُبِّ الَّتِى تَوْجِّعُ الْفِكْرَ وَالتَّعْبِيرَ مِنْ كُلِّ نَاحِيَةٍ » .

وَإِذْ قُلْنَا إِنَّ الرَّومِيَّ لَمْ يَكُنْ ، كَمَا يُلَوِّحُ ، شَاعِراً كَبِيراً وَصُوفِياً مُضْطَرِماً فَقَطْ ، بَلْ كَانَ ، أَيْضاً ، عَلَى شَيْءٍ مِنْ بُعْدِ التَّوَرُّفِ بِمَدِّ الطَّبِيعَةِ ، فَإِنَّمَا نَرَى أَنْ نَقْتَبِسَ مِنْهُ ، ككِتَابٍ ، عِبَارَاتٍ حَاولَ أَنْ يُوضِّحَ بِهَا ، عَلَى لِسَانٍ قَاضٍ ، أَصْلَ الْاِخْتِلَافِ وَالتَّعَدُّدِ وَالشَّرِّ ، وَقَدْ تَجِدُ أَنْ لِسَانَهُ لَيْسَ وَاضِحاً عَلَى السَّوَاءِ فِي كُلِّ مَوْضِعٍ وَأَنَّهُ يُرَى

وضوح في البيان الذي أتى عن مصاعب المسئلة أكثر مما في الحل الذي قدّمه عنها، ومهما يكن من أمر فإنه يُبَصَّر مع الإمتاع أنه استعار من الإلهام التصرائفي، كما هو مُجْمَلُ الكلام، أحسن ما قال حَوْلَ هذه الأسرار الهائلة التي يَقِفُ الخيال أمامها وَيَضْطَرِبُ العقلُ حَيَالَهَا ويتلصصُ اللسانُ تبحاها.

سأل صوفي قاضياً<sup>(١)</sup> : « لِمَ يَكُونُ الذهبُ نافعاً هنا وضاراً هناك ما دام يَخْرُجُ من مَنْجَمٍ واحدٍ ؟ ولِمَ يَكُونُ بعضُ الناسِ فَطِيناً وبعضهم معتوهاً ما دام جميعُ الموجودات من صُنْعِ يَدِهِ واحدة ؟ ولِمَ هذا الجدولُ عَذْبٌ وذاك ضارٌ مادامت هذه الجداولُ تَصْدُرُ عن بحرٍ واحدٍ ؟ ولِمَ يَكُونُ هذا الصباحُ مباركاً وذاك الصباحُ غادراً ما دام كلُّ فجرٍ يَأْتِي من الشمسِ عنها ؟ ... وكيف يُنتِجُ البطنُ الواحدُ ذكياً وغيياً مادام الولدُ سِرّاً أبيه ؟ ومن يَرَى الوَحْدَةَ في ألوفٍ كثيرةٍ من الموجودات وألفَ مئة حركةٍ تَخْرُجُ من السكون ؟ » .

وإليك جوابُ القاضي (ص ٣٨٤) : « أيها الصوفي، لا تَكُنْ غليظَ الذهن، واستمعَ لِمَثَلٍ في هذا الشأن، وذلك أن كَدَرَ العُشاقِ ينشأ عن سكونِ المشوق، ومتى بَقِيَ المشوقُ ثَبَتَ الجنانُ تحت الألفاظ ارتعش العُشاقُ كالأوراق، ويفجّرُ ضحكُ المشوقِ دموعهم، ويسيلُ سَنَاوُهُ عَرَقَ وجوههم، وتَضْطَرِبُ الموجوداتُ بجميعِ كَيفياتِها وكمياتِها [ بالنسبة إلى الله ] كاضطرابِ الزَّيْدِ على سطحِ البحرِ الذي هو، أيضاً، بلاكية [ ولا كيفية ]، ولا يوجد في ذاتِ [ الله ] وقيلُه أضدادٌ ولا أُنْدَادُ، وبالله تَفَشَّى الموجوداتُ الوجودَ، والصدُّ يُنْعِمُ بالوجودِ على الصَّدِّ، ويَخْرُجُ هذا من ذاك ويَظْهَرُ للخارج، ولكن مَالَتِذُّ ؟ هو مِثْلُ شبيهه صالحاً كان

أو طالحاً ، وكيف يُوجَدُ النَّدُّ مِثْلَهُ ؟ ولو وُجِدَ نِدَّانٌ ، أيها الأتقياء ، فكيف يُمكن أن تكون الصّدارة لأحدهما على الآخر في الإيجاد ؟ أَجَلٌ ، يُوجَدُ أَضْدَادُ وَأَنْدَادُ لعددٍ أَكْبَرَ من عدد أوراق الحديقة ، ولكن العالم كالزبد على البحر الذى لا نِدْلَهُ ولا ضِدَّ ، وأعرِفَ نَفْسَكَ في دَوْرانات الأمواج التى هى بلا كيفية ، وذلك لأنه كيف تَدْخُلُ الكيفية في ماهية البحر ؟ إن نَفْسَكَ هى أَقْلٌ تَرَجُرُجُ في هذه الأمواج ، فكيف تُقَدِّرُ كَيْفِيَّتَهَا وَكِتْمَهَا بالنسبة إلى الكل ؟ » .

وتشمل كل قطرة من هذا البحر على عقل خاص (ص ٣٨٨) ونفس وجسم ، ولكن بآية وسيلة يُعرَفُ العقلُ العالمُ الذى يثير هذا البحر ؟ إنه لا يُمكن أن يُحَاطَ بِأَيِّ من القلّوات ، وهو من صنف الأشياء التى يقال عنها : لا يُعرَفُ ، ومع ذلك فإن كلاً من العقل والجسم يحتاج إلى الآخر وَفَقَ نظام التكوين ، وهما يقومان بِمُجْدَمٍ متبادلة ، وهكذا فإن العقل يخاطب الجسم بقوله :

« أَلَمْ تَفْزُ ، يا هذا ، بِرائحةٍ من هذا البحر الذى يَعُودُ إليه كُلُّ شَيْءٍ ؟ » ، - وَيَذْهَلُ الجسمُ من هذه الدعوة ، ويقول للعقل : « لستُ سوى ظِلِّ لَكَ ، فَلِمَ تَبْصَحُ عن صداقةِ ظِلِّ يَأْنَفَسُ كُلُّ شَيْءٍ ؟ » ، ولكن العقل يَرُدُّ عليه بقوله : « لا داعى لدهشك ، فما يحدث غالباً أن يقومَ الأفضلُ بِخِدمةٍ من هو أَقْلُ فضلاً ، » وهناك تقومُ شمسٌ ساطعة بِخِدمةٍ ذَرَّةٍ مِثْلَ أُمَةٍ ، وَيَحْنِي لِيثُ رَأْسَهُ أمامَ غزالٍ ، وَيَطْوِي صَفْرَ جَنَاحِيهِ بِجَانِبِ حَجَلٍ ... » .

ويجيب الشاعرُ عن ذلك بلسان القاضى ، وهنا يُسمِعُ النُفْعَةَ النصرانيةَ مُجْدِداً وبصراحةٍ ، فيقول (ص ٣٩٢) : « والواقع أن الحقيقة تَقُوصُ في الحقيقة ، ومن ثمَّ يَخْرُجُ سبعونَ فَرْقاً أو مئةَ فَرْقٍ ، ولكننى أقول لك ، أيها الصوفى ،

إن سؤالك فارغٌ ، فافتحْ أذنَ نَفْسِكَ جيداً واعلمْ أن كلَّ جُرْحٍ يأتيك من السماء ينتظرُ ثوبَ السعادة ، وقد قاسيتَ هذا الألمَ ، فانظرْ الآن إلى هذا الفرحِ ، واعلمْ ، أيها الصالحُ ، أن قطعةَ الكَتِفِ تأتي مع قطعة العُنُقِ ، وليس أميراً ذاك الذي يضربك ، ذاك الذي لا يُوزَعُ على من يَحْدِمُونَهُ عروشاً وتيجاناً ، وإنما الأميرُ هو الذي يُسَبِّحُ عليك نِعْماً ، وجميعُ العالمِ يساوي جناحَ ذُبَابَةٍ ، ويُقَابِلُ اللُّطْمَةَ ما لا حَدَّ له من النِّعمِ ، والعالمُ هو أسوأُ قطعةٍ في هذه القِلادة الذهبية ، فاسرقِ القِلادة وتلقَ اللطمة . . . . . وكن مستعداً ، أيها الفتى ، كيئاً يحدك في البيت من يأتيك بثوب الشرف ، فإن لم تكنْ حاضراً عاد به وهو يقول : لم أجدُ أحداً .

ويُسْرِعُ الصوفيُّ في الجوابِ قائلاً (ص ٣٩٧) : « وكيف يُسْفِرُ هذا العالمُ ، الذي تَرَاهُ الرحمةُ منذ الأزل ، عن سوء في كلِّ دقيقة ؟ ألا تنشأُ الأشواكُ بين الزهور ؟ ألا يطفئُ الليلُ مصباحَ النهار ؟ ألا يُخْفِي الشتاءُ عن الأبصارِ منظرَ الحدائقِ الفُرنِّ ؟ ألا يتصدَّعُ قَدَحُ الصحةِ بِحَجَرِ الحَمَى ؟ ... ويقالُ إن كَرَمَ الخالقِ قد ضَعُفَ بنقصِ ، أو إن شيئاً أتى حاملاً الاضطرابَ في جُوده . »

ولما سَمِعَ القاضي سؤالَ الصوفيِّ الفارغِ رأى أن يتكلمَ مثلاً مُقَسَّرَ (ص ٤١٦) فكان المثلُّ أولَ ما عَرَضَ ، ثم قال لا تَأْثُرُ إِيَّاهُ على غباوته (ص ٣٩٨) : « أنت صوفيٌّ سيِّئُ الخلقة ، وأنت أجوفُ الذكاء كحرف الكاف من الأبجدية الكوفية . . . (ص ٤١٦) ، فلا تنتظرُ ، أيها الصوفيُّ ، إلى تقلبات الطالعِ التابعة لِذَوْرَانِ الفلكِ ، ولا تلتفتِ إلى هذه الحُرْمَاناتِ من نِعمِ الحياة وهذه الجماعات وهذه الخفافات وهذه الاختلاجات ، وإنما عُدَّ هذه الدنيا وكلُّ ما فيها من بؤسٍ أمراً

زائلاً غيرَ جديرٍ باهتمامك ، وأعظمَ أنَ المِنةَ في الرِّزية ، وأنَ انتقامَ السماءِ في الاستيلاءِ على بَلَنخَ ومَروَ ، فلمَ يَفرَّ إبراهيمُ الخليلُ من الخَطَرِ ، وقد نَجَّى من النارِ التي أُعدَّتْ له ، وفرَّ إبراهيمُ الأدميُّ من جَاهِ الدنيا ، وقد احترقَ بنارَ العِشقِ الإلهيِّ ، فيالجانبِ اختلافِ طُرُقِ الله ! هذه آثارُ متقاطعة فوق سبيلِ البحثِ الصُّوفيِّ ... » .

ولكن الصُّوفيُّ لم يَقْنَعْ ، فأجاب بقوله ( ص ٤١٨ ) : « ألم يَكُنِ اللهُ الذي بيده الأمرُ قادراً على جَعْلِ أهوائنا نافعةً بلا خُسْرٍ ؟ إن الذي يُحوِّلُ النباتَ والشجرَ إلى نارٍ قادِرٌ على جَعْلِ الأشياءِ عاجزةً عن الإضرارِ ، وإن الذي يُخْرِجُ الوردَ من الشوكِ قادِرٌ على جَعْلِ هذا الشتاءَ ربيعاً ، وإن الذي يُنْقِذُ السَّروَ من هَرَمِ الأوراقِ قادِرٌ على تحويلِ التَّرحِ إلى فَرَحٍ ، وأيُّ نَقْصٍ يُمكنُ أن يَعتريَ ذاكَ الذي يُخْرِجُ الوجودَ من العدمِ إذا ما أبقاه ؟ وأيُّ خسرانٍ يُصيبُ ذاكَ الذي يَمْنَحُ الترابَ روحاً ويَجْعَلُهُ حيّاً إذا لم يقتل هذا الجسمَ الذي صَوَّرَهُ ؟ وأيُّ محذورٍ يُعرَّضُ له إذا ما أُذِنَ بِجُودِهِ في بلوغِ الحياةِ غايَتها بلا نضالٍ ، وذلكَ بجعله نَزْغَةَ النفسِ الضعيفةِ وتمرُّدَ اللعينِ أمراً متعذراً ؟ » .

وإليك جوابَ القاضي ( ص ٤٢١ ) : « أيها الوَقيحُ ! إذا لم يَكُنْ هنالكَ أمرٌ مرُّ ولا أشياءُ صالحةٌ وأشياءُ طالحةٌ ، ولا حجارةٌ ودُرٌّ ، ولا نفسٌ حيوانيةٌ خادعةٌ ، ولا شيطانٌ ، ولا أهواءٌ فاسدةٌ ، فبأيِّ اسمٍ أو لقبٍ يَدْعُو المليكُ عبيدهَ ؟ وكيف يقولُ : أنت صابرٌ وأنت هاديٌ ؟ وكيف يقولُ : أنت فاضلٌ وأنت عاقلٌ ؟ وكيف يوجِّدُ من الناسِ من هم صابرونَ كُرماءَ مُحْسِنونَ إذا لم يوجِّدْ إغواءَ وشيطانٌ رجيماً ؟ إذَنْ ، يكونُ الباسلان ، رستمٌ وحمزةٌ ، جبانين ، ويكونُ العلمُ والحكمةُ



وَمَتَيْنِ زَائِلَيْنِ ، وقد أُعِدَّ العِلْمُ والحِكْمَةُ ليكونا نافعَيْنِ في أثناءِ الطريقِ ، ولا تَكُونُ  
هناكَ طريقٌ ما دامَ كُلُّ طريقٍ صالحاً على السَّوَاءِ بحسبِ فلسفتِكَ ، أنتَ تريدُ  
تخريبِ الدارينِ في سبيلِ حانةِ الطبيعةِ هذهِ حيثُ يَكُونُ للملأِ أَجَاجاً ، ولكنِّي  
أَعْلَمُ أَنَّكَ نَقِيٌّ وَأَنَّكَ لَا تَضَعُ لِي هذهِ الأَسْئَلَةَ إِلَّا من أَجْلِ العوالمِ ، ولذلكَ تَعَلَّمْ  
حتى يَفْذُوكَ كُلُّ جَوْرٍ وَكَرْبٍ في هذهِ الدُّنيا أمراً خفيفاً ثَمناً للاِبتِعادِ عنِ اللهِ وعدمِ  
الاكْتِراثِ له ، وذلكَ لأنَّ ذاكَ الأمرَ يَنْقُضُ ، وهذا الأمرُ لا يَنْقُضُ ، والسُّلْطَانُ  
لذلكَ الأمرِ الَّذي أوجبَ يَنْقَظَةُ النفسِ »

وإذا كُنَّا لم نَصِلْ في « طريقِ البَحْثِ » قَطُّ بعدُ أَنْ وَصَلْنَا إلى حَدِّ طريقِنَا  
الطويلِ نَتِيجَةً لِقَطْعِنَا كَثِيراً من « المراحلِ » ، وإذا كُنَّا قد نَجَحْنَا في « كَشْفِ  
غِطاءِ » اللغاتِ الأجنبيَّةِ ، وإذا كُنَّا قد عَرَفْنَا من النُقْطَةِ الَّتِي وُضِعْنَا فِيهَا ، ومن حيثِ  
عَوَانِدُنَا الذَّهْنِيَّةِ ، أَنْ نُدْرِكَ أمرَ أَناسٍ غُذُّوا بِمَعْتَقَدَاتٍ أُخْرَى ، وعَاشُوا وَمَاتُوا  
تحتِ سَمَواتٍ أُخْرَى ، وإذا كُنَّا قد اسْتَطَعْنَا ، على صِفَرِنَا ، أَنْ تَتَأَمَّلَ عُرُوقاً وَقُرُوناً ،  
فَلْيَسْمَعْ لَنَا أَنْ نُبْدِيَ رَأْيَنَا النِّهَايَّ بِالكَلِمَاتِ الآتِيَةِ ، وهى :

إنَّ أعْظَمَ حَرَكَةٍ يَصِفُهَا هَذَا التَّارِيخُ الفَلَسْفِيُّ في الإِسْلَامِ هو الصَّرَاعُ بَيْنَ  
اتِّجَاهَيْنِ ، فأما الاتِّجَاهُ الأوَّلُ فَيَتَعَلَّقُ ، على الخُصُوصِ ، بالعِلِّ الَّذِي يَجْعَلُ الْإِنْسَانَ  
يَتَأَثَّرُ بِسَارِّ الذَّهْنِ تَأَثُّراً يُؤْمِلُ بِهِ نَاحِيَةَ الْأَخْلَاقِ ، وَيَكُونُ لَهُ مِنَ الْجُرْأَةِ مَا يَتَقَصَّى  
بِهِ الْأَسْرَارَ ، وَيَحْفَظُهُ إلى البَحْثِ عَنِ اللَّهِ خَارِجَ نَفْسِهِ ، أَى في الْعَالَمِ ، وَيَقُودُهُ إلى  
وَحْدَةِ الْوُجُودِ . وأما الاتِّجَاهُ الثَّانِي ، وَهُوَ أَكْثَرُ مَا يَكُونُ من نَابِضِ الْقَلْبِ ، فَهُوَ  
الَّذِي يَحْتَرِمُ بِهِ الْإِنْسَانُ ، بعدَ تَعْيِينِهِ أمرَ السِّرِّ بِوِاسْطَةِ بَعْضِ الْعَقَائِدِ ، تَعَدَّرَ نَفُوذَ

هذا السرّ ، ويتخلّى به عن زهو الذهن ، ثم ينطوى على نفسه فيحاول أن يجد الله فيها بالأخلاق . فالإنجاء الأول وثنيّ ، والآخر نصرانيّ ، وقد رأينا أن الفوز بقيّ بجانب الثاني ، وقد أعجبنا منذ بُرْهَة ، أى في كتابنا السابق ، بقدرة فلاسفة الإسلام العقلية ، فقد أعدّ هؤلاء لسان السكّلاسية الذي انتحلته النصرانية فأتمّت به عقيدتها وأكملت به تعبيرها ، وقد شعرنا في كتابنا الحاضر بطف على صوفية الإسلام ، وذلك لأنهم طلبوا من دين المسيح مفهوم بعض أعزّ فضائله وإحساسه ، ولذا فإن الإسلام إذا كان قد منّح النصرانية كيفية التفلسف الذي هو ثمرة عبقرية أبنائه الطبيعية فإنه اقتبس من النصرانية ، من ناحية أخرى ، مثالية خلقية لا يمكن أن تُعرف بغير طُرق ما فوق الطبيعة ، ولذا فإنه يوجد بين الدّياتين صلة مضاعفة ، وتنطوى هذه الصلة المضاعفة على تكريم مضاعف من الإسلام للنصرانية ، وهذا إلى أنّى ، أنا النصرانيّ ، قد حرصتُ على إقامة هذه الدراسات بأقصى ما يكون من الإنصاف ؛ فلم يكن لدىّ أىُّ فكرٍ مُبَيَّنٍ أحكم به في أمر شخص وقضية ، وأصنّفهما على حسبه ، فأشعر حين ألقى القلم الآن بسرور عظيم ، وذلك أنّى - إذ أردتُ العملَ في سبيل الحقيقة الخالصة - أكون قد عملتُ ، كما هو حاصلُ القول ، من أجلِ النصرانية ، وتوسيع مدّى تأثيرها في التاريخ ، وبيانِ فعلِ نفوذها ، وإظهارِ فوزِ روحها فيما وراء حدودها ، ومن ثمّ مشاركتي بعضَ الشيء في تمجيدها .



# جدول الموافقات

بين التاريخين الهجرى والميلادى

من وفاة ابن سينا إلى سنة ٨٠٠ من الهجرة

هجري	ميلادية	هجري	ميلادية	هجري	ميلادية	هجري	ميلادية
٤٢٩	١٠٣٧	٤٤٥	١٠٥٣	٤٦١	١٠٦٨	٤٧٧	١٠٨٤
٤٣٠	١٠٣٨	٤٤٦	١٠٥٤	٤٦٢	١٠٦٩	٤٧٨	١٠٨٥
٤٣١	١٠٣٩	٤٤٧	١٠٥٥	٤٦٣	١٠٧٠	٤٧٩	١٠٨٦
٤٣٢	١٠٤٠	٤٤٨	١٠٥٦	٤٦٤	١٠٧١	٤٨٠	١٠٨٧
٤٣٣	١٠٤١	٤٤٩	١٠٥٧	٤٦٥	١٠٧٢	٤٨١	١٠٨٨
٤٣٤	١٠٤٢	٤٥٠	١٠٥٨	٤٦٦	١٠٧٣	٤٨٢	١٠٨٩
٤٣٥	١٠٤٣	٤٥١	١٠٥٩	٤٦٧	١٠٧٤	٤٨٣	١٠٩٠
٤٣٦	١٠٤٤	٤٥٢	١٠٦٠	٤٦٨	١٠٧٥	٤٨٤	١٠٩١
٤٣٧	١٠٤٥	٤٥٣	١٠٦١	٤٦٩	١٠٧٦	٤٨٥	١٠٩٢
٤٣٨	١٠٤٦	٤٥٤	١٠٦٢	٤٧٠	١٠٧٧	٤٨٦	١٠٩٣
٤٣٩	١٠٤٧	٤٥٥	١٠٦٣	٤٧١	١٠٧٨	٤٨٧	١٠٩٤
٤٤٠	١٠٤٨	٤٥٦	١٠٦٣	٤٧٢	١٠٧٩	٤٨٨	١٠٩٥
٤٤١	١٠٤٩	٤٥٧	١٠٦٤	٤٧٣	١٠٨٠	٤٨٩	١٠٩٥
٤٤٢	١٠٥٠	٤٥٨	١٠٦٥	٤٧٤	١٠٨١	٤٩٠	١٠٩٦
٤٤٣	١٠٥١	٤٥٩	١٠٦٦	٤٧٥	١٠٨٢	٤٩١	١٠٩٧
٤٤٤	١٠٥٢	٤٦٠	١٠٦٧	٤٧٦	١٠٨٣	٤٩٢	١٠٩٨

هجريّة	ميلاديّة	هجريّة	ميلاديّة	هجريّة	ميلاديّة	هجريّة	ميلاديّة
٤٩٣	١٠٩٩	٥١٥	١١٢١	٥٣٧	١١٤٢	٥٥٩	١١٦٣
٤٩٤	١١٠٠	٥١٦	١١٢٢	٥٣٨	١١٤٣	٥٦٠	١١٦٤
٤٩٥	١١٠١	٥١٧	١١٢٣	٥٣٩	١١٤٤	٥٦١	١١٦٥
٤٩٦	١١٠٢	٥١٨	١١٢٤	٥٤٠	١١٤٥	٥٦٢	١١٦٦
٤٩٧	١١٠٣	٥١٩	١١٢٥	٥٤١	١١٤٦	٥٦٣	١١٦٧
٤٩٨	١١٠٤	٥٢٠	١١٢٦	٥٤٢	١١٤٧	٥٦٤	١١٦٨
٤٩٩	١١٠٥	٥٢١	١١٢٧	٥٤٣	١١٤٨	٥٦٥	١١٦٩
٥٠٠	١١٠٦	٥٢٢	١١٢٨	٥٤٤	١١٤٩	٥٦٦	١١٧٠
٥٠١	١١٠٧	٥٢٣	١١٢٨	٥٤٥	١١٥٠	٥٦٧	١١٧١
٥٠٢	١١٠٨	٥٢٤	١١٢٩	٥٤٦	١١٥١	٥٦٨	١١٧٢
٥٠٣	١١٠٩	٥٢٥	١١٣٠	٥٤٧	١١٥٢	٥٦٩	١١٧٣
٥٠٤	١١١٠	٥٢٦	١١٣١	٥٤٨	١١٥٣	٥٧٠	١١٧٤
٥٠٥	١١١١	٥٢٧	١١٣٢	٥٤٩	١١٥٤	٥٧١	١١٧٥
٥٠٦	١١١٢	٥٢٨	١١٣٣	٥٥٠	١١٥٥	٥٧٢	١١٧٦
٥٠٧	١١١٣	٥٢٩	١١٣٤	٥٥١	١١٥٦	٥٧٣	١١٧٧
٥٠٨	١١١٤	٥٣٠	١١٣٥	٥٥٢	١١٥٧	٥٧٤	١١٧٨
٥٠٩	١١١٥	٥٣١	١١٣٦	٥٥٣	١١٥٨	٥٧٥	١١٧٩
٥١٠	١١١٦	٥٣٢	١١٣٧	٥٥٤	١١٥٩	٥٧٦	١١٨٠
٥١١	١١١٧	٥٣٣	١١٣٨	٥٥٥	١١٦٠	٥٧٧	١١٨١
٥١٢	١١١٨	٥٣٤	١١٣٩	٥٥٦	١١٦٠	٥٧٨	١١٨٢
٥١٣	١١١٩	٥٣٥	١١٤٠	٥٥٧	١١٦١	٥٧٩	١١٨٣
٥١٤	١١٢٠	٥٣٦	١١٤١	٥٥٨	١١٦٢	٥٨٠	١١٨٤

هجريّة	ميلاديّة	هجريّة	ميلاديّة	هجريّة	ميلاديّة	هجريّة	ميلاديّة
٥٨١	١١٨٥	٦٠٣	١٢٠٦	٦٢٥	١٢٢٧	٦٤٧	١٢٤٩
٥٨٢	١١٨٦	٦٠٤	١٢٠٧	٦٢٦	١٢٢٨	٦٤٨	١٢٥٠
٥٨٣	١١٨٧	٦٠٥	١٢٠٨	٦٢٧	١٢٢٩	٦٤٩	١٢٥١
٥٨٤	١١٨٨	٦٠٦	١٢٠٩	٦٢٨	١٢٣٠	٦٥٠	١٢٥٢
٥٨٥	١١٨٩	٦٠٧	١٢١٠	٦٢٩	١٢٣١	٦٥١	١٢٥٣
٥٨٦	١١٩٠	٦٠٨	١٢١١	٦٣٠	١٢٣٢	٦٥٢	١٢٥٤
٥٨٧	١١٩١	٦٠٩	١٢١٢	٦٣١	١٢٣٣	٦٥٣	١٢٥٥
٥٨٨	١١٩٢	٦١٠	١٢١٣	٦٣٢	١٢٣٤	٦٥٤	١٢٥٦
٥٨٩	١١٩٣	٦١١	١٢١٤	٦٣٣	١٢٣٥	٦٥٥	١٢٥٧
٥٩٠	١١٩٣	٦١٢	١٢١٥	٦٣٤	١٢٣٦	٦٥٦	١٢٥٨
٥٩١	١١٩٤	٦١٣	١٢١٦	٦٣٥	١٢٣٧	٦٥٧	١٢٥٨
٥٩٢	١١٩٥	٦١٤	١٢١٧	٦٣٦	١٢٣٨	٦٥٨	١٢٥٩
٥٩٣	١١٩٦	٦١٥	١٢١٨	٦٣٧	١٢٣٩	٦٥٩	١٢٦٠
٥٩٤	١١٩٧	٦١٦	١٢١٩	٦٣٨	١٢٤٠	٦٦٠	١٢٦١
٥٩٥	١١٩٨	٦١٧	١٢٢٠	٦٣٩	١٢٤١	٦٦١	١٢٦٢
٥٩٦	١١٩٩	٦١٨	١٢٢١	٦٤٠	١٢٤٢	٦٦٢	١٢٦٣
٥٩٧	١٢٠٠	٦١٩	١٢٢٢	٦٤١	١٢٤٣	٦٦٣	١٢٦٤
٥٩٨	١٢٠١	٦٢٠	١٢٢٣	٦٤٢	١٢٤٤	٦٦٤	١٢٦٥
٥٩٩	١٢٠٢	٦٢١	١٢٢٤	٦٤٣	١٢٤٥	٦٦٥	١٢٦٦
٦٠٠	١٢٠٣	٦٢٢	١٢٢٥	٦٤٤	١٢٤٦	٦٦٦	١٢٦٧
٦٠١	١٢٠٤	٦٢٣	١٢٢٦	٦٤٥	١٢٤٧	٦٦٧	١٢٦٨
٦٠٢	١٢٠٥	٦٢٤	١٢٢٦	٦٤٦	١٢٤٨	٦٦٨	١٢٦٩

هجريّة	ميلاديّة	هجريّة	ميلاديّة	هجريّة	ميلاديّة	هجريّة	ميلاديّة
٦٦٩	١٢٧٠	٦٩٦	١٢٩٦	٧٢٣	١٣٢٣	٧٥٠	١٣٤٩
٦٧٠	١٢٧١	٦٩٧	١٢٩٧	٧٢٤	١٣٢٣	٧٥١	١٣٥٠
٦٧١	١٢٧٢	٦٩٨	١٢٩٨	٧٢٥	١٣٢٤	٧٥٢	١٣٥١
٦٧٢	١٢٧٣	٦٩٩	١٢٩٩	٧٢٦	١٣٢٥	٧٥٣	١٣٥٢
٦٧٣	١٢٧٤	٧٠٠	١٣٠٠	٧٢٧	١٣٢٦	٧٥٤	١٣٥٣
٦٧٤	١٢٧٥	٧٠١	١٣٠١	٧٢٨	١٣٢٧	٧٥٥	١٣٥٤
٦٧٥	١٢٧٦	٧٠٢	١٣٠٢	٧٢٩	١٣٢٨	٧٥٦	١٣٥٥
٦٧٦	١٢٧٧	٧٠٣	١٣٠٣	٧٣٠	١٣٢٩	٧٥٧	١٣٥٦
٦٧٧	١٢٧٨	٧٠٤	١٣٠٤	٧٣١	١٣٣٠	٧٥٨	١٣٥٦
٦٧٨	١٢٧٩	٧٠٥	١٣٠٥	٧٣٢	١٣٣١	٧٥٩	١٣٥٧
٦٧٩	١٢٨٠	٧٠٦	١٣٠٦	٧٣٣	١٣٣٢	٧٦٠	١٣٥٨
٦٨٠	١٢٨١	٧٠٧	١٣٠٧	٧٣٤	١٣٣٣	٧٦١	١٣٥٩
٦٨١	١٢٨٢	٧٠٨	١٣٠٨	٧٣٥	١٣٣٤	٧٦٢	١٣٦٠
٦٨٢	١٢٨٣	٧٠٩	١٣٠٩	٧٣٦	١٣٣٥	٧٦٣	١٣٦١
٦٨٣	١٢٨٤	٧١٠	١٣١٠	٧٣٧	١٣٣٦	٧٦٤	١٣٦٢
٦٨٤	١٢٨٥	٧١١	١٣١١	٧٣٨	١٣٣٧	٧٦٥	١٣٦٣
٦٨٥	١٢٨٦	٧١٢	١٣١٢	٧٣٩	١٣٣٨	٧٦٦	١٣٦٤
٦٨٦	١٢٨٧	٧١٣	١٣١٣	٧٤٠	١٣٣٩	٧٦٧	١٣٦٥
٦٨٧	١٢٨٨	٧١٤	١٣١٤	٧٤١	١٣٤٠	٧٦٨	١٣٦٦
٦٨٨	١٢٨٩	٧١٥	١٣١٥	٧٤٢	١٣٤١	٧٦٩	١٣٦٧
٦٨٩	١٢٩٠	٧١٦	١٣١٦	٧٤٣	١٣٤٢	٧٧٠	١٣٦٨
٦٩٠	١٢٩١	٧١٧	١٣١٧	٧٤٤	١٣٤٣	٧٧١	١٣٦٩
٦٩١	١٢٩١	٧١٨	١٣١٨	٧٤٥	١٣٤٤	٧٧٢	١٣٧٠
٦٩٢	١٢٩٢	٧١٩	١٣١٩	٧٤٦	١٣٤٥	٧٧٣	١٣٧١
٦٩٣	١٢٩٣	٧٢٠	١٣٢٠	٧٤٧	١٣٤٦	٧٧٤	١٣٧٢
٦٩٤	١٢٩٤	٧٢١	١٣٢١	٧٤٨	١٣٤٧	٧٧٥	١٣٧٣
٦٩٥	١٢٩٥	٧٢٢	١٣٢٢	٧٤٩	١٣٤٨	٧٧٦	١٣٧٤

هجري	ميلادي	هجري	ميلادي	هجري	ميلادي	هجري	ميلادي
٧٧٧	١٣٧٥	٧٨٣	١٣٨١	٧٨٩	١٣٨٧	٧٩٥	١٣٩٢
٧٧٨	١٣٧٦	٧٨٤	١٣٨٢	٧٩٠	١٣٨٨	٧٩٦	١٣٩٣
٧٧٩	١٣٧٧	٧٨٥	١٣٨٣	٧٩١	١٣٨٨	٧٩٧	١٣٩٤
٧٨٠	١٣٧٨	٧٨٦	١٣٨٤	٧٩٢	١٣٨٩	٧٩٨	١٣٩٥
٧٨١	١٣٧٩	٧٨٧	١٣٨٥	٧٩٣	١٣٩٠	٧٩٩	١٣٩٦
٧٨٢	١٣٨٠	٧٨٨	١٣٨٦	٧٩٤	١٣٩١	٨٠٠	١٣٩٧





## فَهْرَسُ الْمَوْضُوعَاتِ

صفحة	
٥	مقدمة الأستاذ أكرم زعير
٩	مقدمة المؤلف
١٣	الفصل الأول - علم الكلام قبل الغزالي
٣٥	الفصل الثاني - الغزالي ، سيرته وكتبه
٥٧	الفصل الثالث - مكافحة الفلاسفة
٨١	الفصل الرابع - علم الكلام عند الغزالي
١٠٣	الفصل الخامس - علم الكلام بعد الغزالي
١١٩	الفصل السادس - الأخلاق
١٥٧	الفصل السابع - التصوف قبل الغزالي
١٧٩	الفصل الثامن - تصوف الغزالي
٢٠١	الفصل التاسع - متصوفة العرب بعد الغزالي
٢٣٥	الفصل العاشر - شعراء القرس المتصوفون





Bibliotheca Alexandrina



0617148